vida y pensamiento



Setenta años de producción teológica

Vol.13, Nº 2 1993
Publicación del Seminario Bíblico Latinoamericano
San José, Costa Rica

vida y pensamiento es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológico-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. Con esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales

Hecho el depósito de ley.

Apartado 901
1000 San José, Costa Rica
Teléfonos (506) 33 -3830 y 21 -9162
Fax (506) 33 -7531

205

vida y pensamiento - Vol. 13, N° 2 (noviembre 1993)
-- San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981.
v. 24 cm
Publicación semestral
ISSN 1019-6366

1. Teología - revistas. I. título.

vida y pensamiento Vol. 13, N° 2, 1993
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Presentación

Si nos propusiéramos sintetizar la producción teológica de los 70 años de ministerio educativo del SBL, no obtendríamos más que una deslucida caricatura de tan fructífera tarea. Además correríamos el riesgo de realizar una combinación desleal, debido a la gran variedad y pluralidad de corrientes teológicas que han tenido espacio y presencia en los distintos momentos históricos del Seminario.

En este número especial de *Vida y pensamiento*, veremos el desarrollo de la producción teológica de nuestro seminario por medio de tres nociones básicas: el proceso de desarrollo, la búsqueda de un arraigo contextual y los espacios para una producción integral.

Cuando hablamos de "producción teológica" nos estamos refiriendo a la sistematización que logramos como estudiantes y profesores en el desarrollo curricular de los programas académicos, en las conferencias de las cátedras (Strachan y Mackay), en los contenidos de los documentos oficiales, en los aportes que hacemos en congresos y consultas, y en las publicaciones.

Veamos las tres nociones que nos indican, de alguna manera, porqué el SBL ha logrado estos enfoques, y no otros, en la producción teológica.

Proceso de desarrollo de la producción teológica

La producción teológica del SBL es el fruto de un proceso en el cual se aprecian distintas etapas de desarrollo, según nos lo confirma Jaime Prieto en su artículo. Ha sido un proceso de maduración de los actores (estudiantes y docentes), del curriculum, de su teología, de su referente eclesial y de su cultura en general.

No hablamos de un simple proceso cronológico, sino de un proceso dinámico, cuya gestación se produce gracias a la interlocusión que establece con factores endógenos como también exógenos. Por ello, este proceso de desarrollo de la producción teológica es el fruto de la praxis educativa comunitaria y no de la inteligencia abstracta e individual del personal docente.

Búsqueda de un arraigo contextual

La contextualización es un proceso de desarrollo dialéctico que corresponde al desarrollo de su referente eclesial así como a su ambiente socio-económico contextual. Por ello decimos que el SBL de hoy no es el mismo de otras décadas; su contexto es distinto, al igual que su referente eclesial. Esto no significa que no conserve una herencia o línea de tradición. Pero el SBL guarda una memoria histórica no para amarrarlo a un pasado sino para iluminar su sendero presente. Gracias a que el SBL ha estado siempre expuesto a los cambios de su contexto, ha logrado discernir los signos de sus tiempos y así encarar los procesos de cambios, que no han sido pocos.

Todos sabemos que la contextualización no es automática. Es un esfuerzo por leer los signos de los tiempos y responder con una determinada opción. La contextualización nos expone a tensiones, confrontaciones y tendencias, debido a que ofrece varias posibles interpretaciones y caminos.

La contextualización en el SBL ha ido madurando en la medida en que superamos estas tensiones, después de mucho debate y análisis. Pero además, y sobre todo, ha madurado por la orientación que nos viene de nuestro referente e interlocutor eclesial. Estos son los instrumentos iluminadores de Dios para alcanzar una contextualización del ministerio educativo del SBL, fiel y coherente con el primado del Reino de Dios.

La contextualización es un proceso de búsqueda comunitaria que requiere instrumentos teológicos, bíblicos, pastorales, pedagógicos y de las ciencias sociales, para que no quede atrapado en el voluntarismo o en la espontaneidad basista.

La contextualización no significa lo mismo para todos. Hay quienes la entienden como una simple adaptación, convivencia o alianza con el status quo. Quienes están satisfechos con este tipo de contextualización viven en armonía con los poderes de este mundo. Nunca sufrirán persecusión, exilio ni vituperios, porque están protegidos y cubiertos por tales poderes.

La contextualización es coherencia, es fidelidad, es pertinencia con el mensaje del evangelio del Reino. Por eso la encarnación contextual de Jesucristo fue capaz de poner en entredicho y relativizar todos los poderes de este mundo. La encarnación como contextualización del Primogénito de Dios fue alternativa de vida para todos, desde la perspectiva de los pequeños, de los débiles y de los excluidos.

El SBL, en su búsqueda contextualizadora, opta por seguir el camino de la fidelidad y la coherencia del Verbo encarnado. Esta es la dinámica que se nota en nuestra producción teológica.

Espacios para una producción integral

La Teología Latinoamericana de la Liberación nos ha aportado esta noción para indicar la inclusión y mutua relación de todos los factores. Así por ejemplo, la historia de la salvación incluye al ser humano en su integridad, a su contexto histórico y socio-económico y a su entorno ecológico. Con esto se supera el dualismo entre lo espiritual y lo material, entre el alma y el cuerpo, entre el cielo y la tierra.

No afirmamos que el SBL empezó su ministerio con una producción teológica integradora. Comenzó con una especificidad evangélica particular. Era un proyecto misionero con motivaciones no necesariamente latinoamericanas. Seguramente su énfasis evangelizador era aún individualizado y proselitista.

No podemos esperar del Instituto Bíblico de aquel tiempo una percepción estrutural del pecado. Tampoco encontraremos ni en el curriculum ni en otros documentos de esa época la preocupación ecológica, ecuménica y latinoamericanista que tenemos hoy.

Sin embargo, con el correr del tiempo, gracias a su preocupación y proceso contextualizador, el SBL ha ido madurando su producción teológica integral. Esto significa que el contexto socio-económico y cultural en general le ha ido proveyendo al SBL una dimensión integral para su ministerio educativo. Ahora bien, ¿qué factores integran esta dimensión? Veamos algunos:

El caracter integral de la producción teológica del SBL se debe al espacio que se ha abierto a los mismos sujetos. Por ejemplo, desde el principio existió en esta institución una marcada presencia de mujeres. Es verdad que esa presencia de mujeres aún estaba dentro del marco de un rol tradicional, pero esto se explica porque aún no teníamos una visión teológica integral.

Sin embargo, el mantener el espacio para la presencia de mujeres, no sólo como estudiantes sino como profesoras, posibilitaba y posibilita que la mujer integre su pensamiento a la producción teológica. Su presencia en un ambiente integrador ha contribuido a la radicalización del pensamiento desde la perspectiva de la mujer, como lo apreciamos hoy día en la producción teológica y pastoral del SBL.

Podríamos decir lo mismo respecto a otros sujetos, como lo son las nacionalidades indígenas, las comunidades de raza negra y también de los sectores pentecostales. Sin embargo, tenemos que reconocer que aún estamos en déficit. Estos sujetos están preguntando por espacios en el cuerpo docente, pero el SBL, aunque lo desea, no sabe aún cómo puede ocuparlos, no sólo porque hay limitaciones económicas, sino porque no está organizado para facilitar esos espacios. A pesar de estas limitantes, los estudiantes y las estudiantes de procedencias indígena y negra han integrado mucho de su pensamiento en la producción teológica del SBL.

Finalmente, el lector puede observar en los artículos de este número especial, una muestra del proceso de desarrollo del pensamiento y de la búsqueda permanente de un arraigo, coherencia y fidelidad contextual. Además, aunque reconocemos las limitaciones que persisten en términos de espacios para ser ocupados por sujetos tradicionalmente excluidos de nuestros seminarios, esperamos que esos sujetos sigan insistiendo hasta que se provean los espacios necesarios para su integración orgánica.

Sabemos muy bien en el SBL que la producción teológica seguirá madurando en la medida que integre orgánicamente los aportes y referencias de los distintos sujetos sociales del movimiento eclesial. Estamos diciendo entonces, que la producción teológica del SBL es sólo una parte que se integra a la enorme producción que representa el pensamiento teológico, pastoral, bíblico e histórico de Abya-Yala.

En este número encontrarán una muestra, aunque parcial, en los artículos de los profesores Jaime, Ricardo, Victorio, Wáshington, Roy, Edwin y Alonso, de la profesora Janet y del bibliotecario Alvaro. ¡Disfrútenlos!

José Duque
Rector

vida y pensamiento Vol. 13, N° 2, 1993
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Desarrollo histórico de la producción teológica del Seminario Bíblico Latinoamericano (1923-1993)

*Jaime Adrián Prieto Valladares**

Este ensayo pretende analizar los aportes más importantes de la producción teológica del Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) desde sus orígenes hasta la actualidad.[1] Para la mejor comprensión de la temática, hemos dividido este ensayo en ocho secciones, cada una de las cuales representa una etapa histórica. Los criterios que hemos utilizado para la división de las etapas cronológicas incluyen aspectos de índole histórica, pastoral, ecuménica y del modelo educativo implícito en la producción teológica. La enorme cantidad de material de consulta de primeras fuentes sobre esta temática está disponible en la biblioteca y en los archivos del SBL. Hemos tratado - en la medida de lo posible - de hacer el mejor uso de este material. Además de la correspondencia localizada en los archivos, las fuentes incluyen *El Testigo* (ET), *El Mensajero Bíblico* (MB), revista mensual que editaba el Instituto Bíblico, así como el *Latin American Evangelist* (LAE), la revista oficial de la Misión Latinaomericana (ML) y el Central American Bulletin (CAM), órgano oficial de la Misión Centroamericana. Para las épocas más recientes utlizamos materiales teológicos producidos por el SBL, la revista *Vida y pensamiento* (VP) y las tesis y publicaciones tanto de profesores como de estudiantes.

1. El trasfondo histórico de los esposos Strachan en América Latina y la fundación del Instituto Bíblico en Costa Rica (1901-1923)

1.1 Trasfondo histórico de los esposos Strachan en América Latina

Encontramos referencias sobre el inicio de la obra misionera de los esposos Strachan en América Latina no solamente en resúmenes de la ML y en la tesis doctoral de Wilton M. Nelson,[2] sino también en monografías y escritos recientes.[3] Queremos,

* Jaime Prieto, menonita, es profesor del SBL.

sin embargo, referirnos aquí a algunos datos históricos que consideramos muy importantes para ubicar el contexto en el que se da inicio a la producción teológica del SBL.

El trabajo de Susana (1901)[4] y Harry Strachan (1902)[5] en América Latina estuvo ligado, en sus primeros años, al trabajo misionero en Argentina de la sociedad inglesa "Regions Beyond Missionary Union", la cual posteriormente se llegó a denominar "Unión Evangélica de Sud América". Bajo la tutela del Dr. G. Guinness - director de la sociedad mencionada - Harry Strachan inició un trabajo pastoral en la calle Herrera.[6] En 1903 Harry y Susana Strachan contrajeron matrimonio[7] y cuando el Dr. Guinness regresó a su país, en 1904, los esposos Strachan pastorearon la iglesia de Tandil, un pueblo ubicado a unos 300 kilómetros al sur de Buenos Aires.[8] El trabajo que desarollaron como pastores y evangelistas en Argentina (1804-1918) conforma una parte bastante prolongada de sus vidas y tendría enormes implicaciones para la posterior fundación de la "Latin America Evangelization Campaign" (LAEC) y la creación del Instituto Bíblico en Costa Rica, en 1923.

La iniciativa de los Strachan de organizar una empresa misionera que desbordara los límites de Argentina y se expandiera por toda América Latina tiene varias explicaciones. La primera tiene que ver con la crisis económica que azotó a Europa durante la Primera Guerra Mundial y que prácticamente terminó por dejar en bancarrota a la empresa misionera iniciada por el Dr. G. Guinness. La segunda está relacionada con la primera, y tiene que ver con el predominio de las empresas misioneras norteamericanas sobre las europeas, en lo concerniente a América Latina como campo de misión. Este conflicto, que empezó a tomar fuerza después de la Conferencia de Edinburgo en 1910, en la cual las sociedades misioneras europeas dieron prioridad a los "continentes no cristianos" (como China, India, Oceanía, Asia y Africa) para llevar a cabo su labor misionera, se llegó a plasmar definitivamente en el "Congreso Panamericano" realizado en la ciudad de Panamá, en el año 1916.[9] En este congreso, prácticamente presidido por sociedades misioneras norteamericanas, se delinearon estrategias muy concretas para la evangelización en América Latina. Aunque no tenemos referencia histórica alguna de la participación de los esposos Strachan en el Congreso de 1916, sin duda alguna éste no dejaría de tener consecuentes implicaciones en su visión evangelizadora.

Harry y Susana Strachan permanecieron en Argentina hasta 1918, por lo que con seguridad pudieron captar las implicaciones del predominio de las empresas misioneras norteamericanas en América Latina, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y de la política panamericanista de los Estados Unidos. Esta situación es explicable, si tomamos en cuenta su difícil experiencia personal de no poder regresar a Inglaterra - durante su período de licencia en 1918 - por temor a la guerra y su iniciativa de reunirse con líderes de diferentes empresas misioneras. En los años 1920 y 1921, después de los viajes de los esposos Strachan a un total de 17 países en los cuales entrevistaron un total de 550 misioneros, se logró conformar la nueva empresa misionera que llevaría el nombre de Latin America Evangelization Campaign (LAEC).[10] Costa Rica, designada en algunos de los escritos de Harry Strachan como "el París de América Central"[11] y reconocido también por la calidad del clima de su Meseta Central así como por el carácter

amistoso y liberal de sus gobernantes, fue escogida como sede para iniciar el trabajo misionero y fundar el Instituto Bíblico.[12]

1.2 El contexto histórico de Costa Rica a la llegada de los Strachan

El contexto liberal centroamericano no dejará de tener implicaciones concretas para la ML, en lo que a educación se refiere. No en vano veía Harry Strachan el contexto político liberal de Costa Rica muy positivo para el establecimiento de la misma. Es importante señalar que la relación ya existente entre la dirigencia de las misiones protestantes en América Latina, los gobernantes y los educadores liberales nacionales, como bien ya han señalado varios historiadores protestantes,[13] tuvo enormes incidencias en la tarea educativa y evangelizadora de éstas. En el congreso de Panamá, Costa Rica fue asignada a la Iglesia Metodista Episcopal como campo de misión.[14] Atendiendo a las recomendaciones de dicho congreso, esta iglesia inició su trabajo misionero con la clase media, por medio de la fundación de colegios en las ciudades liberales de San José y Alajuela.[15]

La creación del Instituto Bíblico y de la Clínica Bíblica debe verse en este contexto liberal costarricense, en el cual el gobierno dió amplia oportunidad para la creación de dichos centros de enseñanza.[16] El recién electo presidente liberal costarricense, Ricardo Jiménez, se presentó a la Escuela Metodista para dirigir la palabra en un acto especial celebrado el 4 de julio de 1924.[17] Por otro lado, el gobierno costarricense se vió fuertemente influenciado por la Oficina de Educación de Wáshington. Así lo demuestran las visitas a Estados Unidos de personajes claves en la educación costarricense de la época, como lo fueron José María Castro Jiménez, Pedro Pérez Zeledón, Roberto Brenes Mesén y Luis Felipe González.[18]

1.3 La educación de la mujer y la creación del Instituto Bíblico (1923)

En el año 1921, antes de iniciar su viaje para establecerse en Costa Rica, los esposos Strachan se propusieron que el trabajo inicial consistiría en campañas evangelísticas itinerantes, así como en la fundación de una Escuela de Entrenamiento para Mujeres en la sede central de San José.[19] Susana Strachan jugó un rol determinante en la creación del Instituto Bíblico, sobre todo si consideramos que inicialmente su esposo se dedicó por completo a las campañas evangelísticas en el exterior y ella a la organización del Instituto Bíblico. Durante su estadía en Argentina, Susana Strachan fue una de las más activas dirigentes de la "Liga Nacional de Mujeres",[20] organización evangélica en la cual dejó muy claro el lugar que le correspondía a la mujer, tanto en la vida pública como en las tareas ligadas al servicio a Dios:

> *Por otra parte, hoy ya nadie niega a la mujer la esfera que le corresponde en la vida colectiva, ni habrá quién pretenda hacer volver los tiempos del oscurantismo, cuando a la mujer se le creía apenas superior a las bestias. Queda plenamente demostrado el valor, el crecidísimo valor, del papel que le ha sido destinado por Dios en el desarrollo de la humanidad, como también sus aptitudes indiscutibles para desempeñar cumplidamente este papel.*[21]

La concepción de la señora Strachan se enmarca dentro del pensamiento liberal que defendía la educación de la mujer y abogaba a favor de ella. Según su pensamiento, la mujer siempre pasa ocupada en sus tareas hogareñas, pero es también importante que se dedique a leer y que aporveche bien los momentos libres que le quedan para instuirse: "Pues bien, debemos de estar siempre leyendo."[22] Para Susana era importante que la formación de la mujer le permitiera ser un ejemplo de honestidad, integridad, austeridad y fidelidad, desde los años de la adolescencia, durante el noviazgo y hasta el matrimonio: "Ser hija de Dios es una vocación tan alta que conviene que todas nuestras aspiraciones e ideales correspondan".[23] La mujer debía ser ejemplo de conducta, carácter y buena conversación en el hogar.[24]

No hay duda de que Susana Strachan estaba al tanto del importante rol que jugaba el movimiento femenino mundial y del aporte que las mujeres podrián dar para la extensión del evangelio y la solución de los males de la sociedad:

> *Para nosotras las mujeres el año nuevo viene trayendo nuevas y grandes responsabilidades... Basta leer los diarios con regular asiduidad para cerciorarse de que en cuanto a la mujer, verdaderamente el orden de las cosas se está cambiando... Sea lo que fuese, el movimiento ha tenido ya por resultado conseguir una más amplia esfera de influencia para la mujer en todos los países y en todos los grados sociales.*

Consideraba decisiva la labor de la mujer, especialmente en su áporte para la vida diaria de los hogares:

> *Las madres; ah, las madres podremos formar y reformar las leyes sin para ello meternos en los parlamentos; formar las voluntades de los que mañana dirijirán el estado... Nuestra es la tarea de formar la nueva generación, de sembrar ahora en la tierra fértil de nuestros hijos, semillas que mañana darán una cosecha de "paz en la tierra, buena voluntad para con los hombres".*[25]

Las utopías femeninas de Susan Strachan, en el contexto de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), contrastaban con el deseo de poder de los hombres y se proyectaban hacia un mundo más justo y feliz:

> *Han soñado los hombres con una patria fuerte y poderosa capaz de imponerse a las demás, cuyos hijos son soldados de hierro, cuyas naves de guerra barren todos los océanos y cuyos arsenales vomitan armamentos...*
> *Soñamos las mujeres también con una patria poderosa, rica, grande y privilegiada - poderosa no en las fuerzas de sus armamentos,*

sino en la justicia y en la equidad... Anhelamos el día cuando no habrá un anciano desamparado ni un niño abandonado, cuando el cuadro de la miseria ocasionada por la desocupación no amargue más la existencia, cuando el trabajo traiga su justa recompensa y no haya quien mendigue pan.[26]

Para Susana Strachan, estas utopías de un mundo basado en la justicia y la equidad tenían como horizonte el evangelio transformador de Jesucristo:

Cosa de mujeres! puras ilusiones! sueños dorados! irrealizables todos en el mundo actual. No, y mil veces no! El sueño es verdadero. Y cuanao podemos los evangelistas, y mayormente, las madres evangelistas trae, al terreno de la práctica, las enseñanzas del evangelio de nuestro Señor Jesucristo: pasará la noche lóbrega de la ignorancia del mal, y brillará el Sol de Justicia en nuestra amada patria.[27]

2. La producción teológica del Instituto Bíblico en el contexto liberal latinoamericano (1923-1929)

2.1 Contexto histórico latinoamericano

La actitud inicial de los misioneros de la ML, de ver a la gran nación del norte como precursora de la libertad de un continente que por muchos años había sufrido bajo el poder español,[28] fue cambiando parcialmente durante el transcurso de los años; ellos mismos fueron testigos de las intervenciones norteamericanas en la región.[29] H. Strachan se sintió molesto por la intervención norteamericana en Nicaragua, en 1927, y envió un telegrama al presidente Coolidge, diciéndole que no existía peligro de que el comunismo se extendiera en Centroamérica, que el apoyo de México a los liberales tenía un trasfondo histórico y que los misioneros protestantes solamente habían sufrido persecusión bajo anteriores gobiernos conservadores nicaragüenses.[30] En este caso, como en otros que podríamos mencionar,[31] las grandes críticas de los esposos Strachan a la política exterior de los Estados Unidos debe verse en los diferentes aspectos de su complejidad.

Uno de esos aspectos se debe a su misma ciudadanía británica y a su posición bíblico-teológica, que siendo un "fundamentalismo iluminado"[32] no llegó a ser absorvido por el fundamentalismo extremo que practicaron otros misioneros norteamericanos. Otro aspecto tiene que ver con el desarrollo de su labor evangelística en América Latina donde, por un lado, se vieron ampliamente favorecidos por los gobiernos liberales (como.

el del Presidente González Víquez en Costa Rica)[33] y, por otro, entraron en directa confrontación con gobiernos conservadores que generalmente tenían el apoyo de la jerarquía católica. Lo fundamental para ellos era predicar el evangelio y fundar nuevas iglesias protestantes, y de ahí su malestar por la política exterior de EEUU, la cual causaba un sentimiento anti-norteamericano entre los latinoamericanos, obstuyendo el trabajo de los misioneros.[34]

2.2 Contexto del Instituto Bíblico

Aspectos históricos

El 2 de octubre de 1922 se hospedaron en la casa de los Strachan tres mujeres salvadoreñas de la MCA, quienes vinieron al país para iniciar sus estudios en el Instituto Bíblico para Mujeres, junto con otras estudiantes costarricenses.[35] Esta fue una etapa preparatoria, pues las clases se iniciaron a tiempo completo en marzo de 1923, de acuerdo al año lectivo costarricense.[36] En enero de 1924 se inició la construcción de los edificios para la ML y para el Instituto Bíblico en San José.[37] En los primeros años de labores, el cuerpo docente del IB estuvo conformado en su mayoría por mujeres. Susana Strachan y Mary France iniciaron, junto con el señor McConnell las labores docentes.[38] A mediados de 1923 se incorporaron Jennie V. Boardman,[39] Jessie J. Elder[40] y en 1926 Esther B. Piper, quien era graduada del Moody Bible Institute.[41]

Currículo y modelo educativo

Los cambios significativos en el carácter original del IB tienen que ver con la incorporación de los primeros ocho varones, procedentes de Nicaragua, a mediados de 1924.[42] Cursos muy particulares para la educación de la mujer, según la concepción liberal,[43] tales como "Organo y canto", "Arte culinario", "Trabajo de casa" y "Bordado", se mantuvieron por varios años.[44] Pero como el diseño original del currículo priorizó la formación intelectual y teológica de las mujeres,[45] y no los cursos anteriormente nombrados, el Instituto pudo continuar funcionando en forma mixta sin grandes reformas curriculares.

En lo que se refiere a los cursos teológicos, se nota claramente una influencia fundamental-dispensacionalista. Esto corresponde también al cuerpo docente, si consideramos que tanto Minnie McConnell como William Mc Connell eran misioneros de la MCA[46] y que otros docentes claves, como W. L. Thompson[47] y Christine L. Thor[48] pertenecían al círculo de influencia del Moody Bible Institute.[49] Otra sería la posición teológica de los esposos Strachan y personas como Rogelio Archilla. Sin embargo, es interesante notar cómo los esposos Strachan lograron unir elementos tan conservadores, sin que por ello el proyecto de la ML se viera absorvido en un proyecto fundamental-dispensacionalista.

Los estudiantes

La primera graduación fue el 21 de julio de 1926 y las mujeres que se graduaron fueron María Pineda, Concha Escobar (ambas de El Salvador) y Piedades Gómez (de Costa Rica).[50] También se refleja en el estudiantado el esfuerzo de los Strachan por la evangelización y el entrenamiento de indígenas. Tal fue el caso de los estudiantes Adelfa Ogilvie, José Espinoza, Josué Troutman, Armstrong Troutman e Imán Jerónimo,[51] todos procedentes de la tribu indígena "valiente", ubicada en la frontera de Panamá con Costa Rica.[52] El número de estudiantes provenientes de una gran variedad de países y sociedades misioneras creció en la así llamada "casa de profetas"[53] hasta llegar a un total de treinta y tres estudiantes en 1928.[54]

El trabajo evangelístico en Costa Rica

Desde los inicios del IB, la formación teológica de los estudiantes estuvo ligada al trabajo de la evangelización. No en vano uno de los cursos del currículo se denominaba: "Trabajo evangelístico práctico y visitación de casa en casa".[55] El IB era presentado como un centro de estudios teológicos que daba lugar a la experiencia espiritual; un lugar de preparación evangelística cuyo campo práctico de acción era Costa Rica misma, cuya vida y servicio se daban a través de la acción del Espíritu Santo y que incitaba a tener la misma pasión de Cristo por las almas perdidas.[56] La profesora J. J. Elder desarrolló un trabajo muy arduo de evangelización con las mujeres en la provincia de Guanacaste.[57] Algunos de los lugares donde más dificultades se presentaron, por causa de la oposición del pueblo católico, fueron las ciudades de Heredia,[58] Atenas[59] y Cartago.[60] Pero esta gran movilización evangelizadora traería como consecuencia la consolidación de las iglesias ya establecidas, como las de la Misión Centroamericana (MCA), la construcción del Templo Bíblico[61] y lo que luego se conocería como las "Iglesias Bíblicas Costarricenses".

2.3 La producción teológica del Instituto Bíblico

El punto de partida para la producción teológica del Instituto Bíblico

La estrategia de trabajo que definió la LAEC para la evangelización en América Latina comprendía básicamente los siguientes aspectos:

- Servicios de evangelización sistemática en diferentes ciudades, celebrados en salas, teatros y al aire libre, que fueran atractivos al público que no se acercaría a edificios asociados con servicios religiosos. EL equipo de predicadores debía ser de habla hispana.

- Una evangelización itinerante, que se haría alrededor del centro principal de las campañas evangelísticas, con la participación de obreros nacionales que irían de dos en dos distribuyendo tratados y biblias.

- Entrenamiento de obreros nacionales para llevar a cabo una evangelización a largo plazo. Se vió la necesidad de fundar una escuela bíblica de entrenamiento para mujeres en la sede principal de la LAEC, en San José.[62]

Estos son los motivos principales por los cuales no debemos ver la fundación y la producción teológica del Instituto Bíblico desligadas de la labor principal de evangelización de la LAEC. Dicho de otra forma, la producción teológica del IB surgirá de esa inmensa labor evangelística que se desarrolló en Guatemala,[63] El Salvador,[64] Costa Rica,[65] Colombia,[66] Venezuela,[67] Argentina,68 Chile,[69] Nicaragua,[70] Puerto Rico,[71] Bolivia[72] y Cuba,[73] al frente de la cual estaba H. Strachan y otros profesores de habla hispana del IB.

Motivos teológicos de la evangelización

En uno de sus artículos más interesantes, H. Strachan interpretaba que para la empresa de la conquista Cristobal Colón, al igual que Marco Polo, se dejó inspirar por los fantásticos cuentos de Arabia: la historia del emperador Khan Kublai, el Grandioso (el cual al conquistar Peking llegó también a dominar el imperio occidental del mundo), el gran secreto de las minas de oro del rey Salomón y las fabulosas riquezas de la Indias. H. Strachan consideraba que la verdadera causa de la conquista era la posibilidad de riquezas, en contra de los que opinaban que los reyes españoles, Fernando e Isabel, tenían interés de llevar la fe cristiana a los paganos. H. Strachan veía como una necesidad imperante la tarea de anunciar el Reino de Jesucristo en América Latina.[74]

Sobre la Virgen María

Una de las críticas más duras de los dirigentes de la LAEC contra la Iglesia Católica estaba relacionada con la doctrina del purgatorio y las figuras intercesoras de los santos y de la Virgen María. Los misioneros creían que esas doctrinas contradecían completamente el "suficiente sacrificio expiatorio del Hijo ante el Padre, para la total redención del mundo".75 La adoración a la Virgen de los Angeles[76] - conocida también en el pueblo costarricense como "La Negrita"[77] - era considerada como idolatría. Tal y como lo indicaba H. Strachan y el Rev. Sergio M. Alfaro, refiriéndose a la conquista de América Latina, se trataba de empezar a evangelizar de nuevo a un pueblo que según su parecer continuaba, al igual que India y Africa, siendo idólatra, pues los indígenas simplemente reemplazaron sus imágenes por las imágenes de santos y vírgenes traídas por los españoles.[78]

El Cristo Negro de Esquipulas

Después de la campaña evangelística en Chiquimula (Guatemala), H. Strachan y sus acompañantes se dirigieron a Esquipulas,[79] uno de los lugares de mayor peregrinación católica en Centroamérica por causa del "Cristo negro" que ahí se encuentra. Según el relato de H. Strachan, existían varias las explicaciones para el color negro de este Cristo. Una de ellas se refería al hecho de que los indios del lugar no se identificaban con el Cristo blanco de los españoles y deseaban tener su propio Cristo negro. Otra provenía de los curas del lugar, quienes decían que la escultura era una bella obra de arte surgida de los mismos bosques de Guatemala y reflejaba la verdadera condición del cuerpo de Cristo después de su muerte. Esto se basaba en las profecías de Isaías que describe el rostro sufriente del Hijo del Hombre y su actual sufrimiento que culminaba

con la agonía en la cruz. H. Strachan creía que con esta segunda explicación los curas procuraban escapar de las críticas que frecuentemente se hacían por el color de esa escultura y que a la vez revelaba la inmoralidad de Roma al acomodarse (para su provecho) a la crudas, supersticiosas y paganas ideas de un pueblo idolátrico, siendo la primera explicación la más factible.[80] En el fondo, la crítica se dirije contra la mezcla de religiones "paganas" de los indígenas y la así llamada "religión cristiana".[81] Los misioneros veían como una desafío muy grande la evangelización de América Latina, pues creían que cuando la Iglesia Católica inició su trabajo en este continente asumió muchas de esas prácticas, a tal grado que a veces no se sabía si las procesiones y los servicios religiosos eran paganos o cristianos.[82]

3. El aporte teológico del Instituto Bíblico desde la gran crisis de 1929 hasta la Segunda Guerra Mundial (1930-1945)

3.1 Contexto histórico latinoamericano

Esta nueva etapa de la historia se inicia con la profunda crisis del capitalismo que afectó económicamente a todos los países latinoamericanos. La respuesta de los obreros y los campesinos a la crisis se concretiza en la formación de organizaciones sindicales y partidos políticos para iniciar la lucha por un mejor estilo de vida. La organización de los partidos comunistas en Centroamérica, en su etapa inicial, estuvo muy ligada a la lucha de los trabajadores bananeros[84] de las grandes transnacionales, como la United Fruit Company.[85] En el caso de Costa Rica, los misioneros de la LAEC consideraron el avance de las organizaciones comunistas como una amenaza para la estabilidad del país[86] y la fe cristiana.[87] Por otro lado, vieron los nuevos contratos que establecía esta transnacional norteamericana con el gobierno de Costa Rica en 1941, dentro de la política de "buena vecindad" proclamada por el presidente Franklin Delano Roosevelt.[88]

Frente al gran desafío de la Segunda Guerra Mundial el predicador portorriqueño Rogelio Archilla,[89] quien fuese compañero en las tareas evangelísticas de H. Strachan y profesor del IB, consideraba que todos los intentos de "sistemas colectivistas" realizados por regímenes comunistas en Rusia, por el fazismo en Italia, Alemania y la España de Franco habían fracasado y que la "verdadera democracia, el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, no existió propiamente hablando hasta el establecimento y organización de la República de los Estados Unidos de Norteamérica".[90] Sin embargo, decía, el egoísmo era la causa fundamental de la guerra y solamente Jesucristo podría traer la verdadera paz, tanto a los individuos como a todo el mundo.[91] Vemos que aún en su perspectiva sobre la proximidad de la postguerra, estaba siempre presente el trabajo evangelizador que había que continuar en América Latina. Ante la oposición católica al protestantismo, aún existente en la mayoría de los países latinoamericanos, Rogelio Archilla consideraba que en la postguerra se debían defender las cuatro libertades proclamadas por Franklin D. Roosevelt y el primer ministro de Inglaterra Winston Churchill: "libertad de palabra", "libertad de cultos o para adorar a Dios", "libertad de hambre o de subsistir" y "libertad de vivir sin temor."[92]

3.2 El contexto del Instituto Bíblico

Aspectos históricos

La depresión económica y la Segunda Guerra Mundial afectaron a las sociedades misioneras en América Latina, quienes tuvieron mayores restricciones a pesar de que los gobiernos liberales continuaron manifestándose favorablemente hacia la labor misionera.[93] La LAEC no fue una excepción a esta difícil situación económica, como lo señalan los informes de ese momento.[94] Sin embargo, el IB continuó ofreciendo becas para estudiantes, aunque los efectos de la Seguna Guerra Mundial impidieron que en 1942 llegaran nuevos estudiantes[95] a Costa Rica. A pesar de estas limitaciones, cinco estudiantes obtuvieron el diploma del "Curso Ministerial", correspondiente 1943-1945.[96]

El currículo y la metodología educativa

Es importante destacar el aporte de Kenneth Strachan, hijo de Harry y Susana, en la organización de la biblioteca del IB.[97] Después de regresar de sus estudios en el Evangelical College de Dallas (1936),[98] Kenneth Strachan se dedicó a organizar los ficheros del IB, que a pesar de contar en ese tiempo con cincuenta y dos estudiantes no había organizado aún la biblioteca.[99]

Tras la enfermedad de Harry Strachan en 1943 y su muerte acaecida el 28 de marzo de 1945, Kenneth Strachan asume la secretaría del IB y la co-dirección de la Misión Latinoamericana junto con Susana, hasta 1950. En 1941, bajo la dirección de Kenneth Strachan, la facultad del IB pasó a llamarse Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL). Este cambio no es casual, sino que va ligado a una nueva perspectiva académica, pues "el nombre IB no se ajusta a la realidad histórica de la Institución" y "las condiciones actuales en muchos casos demandan una preparación más esmerada para el ministerio."[100] Dicho de otra manera, se inició el replanteamiento de los programas, ya que los seminarios teológicos tienen una mayor exigencia académica que los institutos bíblicos, los cuales tienen un carácter más biblista y de trabajo práctico.

La evangelización

El desafío de Enrique Strachan a los jóvenes de América Latina en esta época de guerra continuó siendo la evangelización: "En nuestro continente de Sud y Centro América hay millones de almas sin evangelizar. ¿Cuál es nuestra obligación ante semejante cuadro desolador? (...) Hoy es el Señor Jesús nuestro Capitán el que llama a sus soldados a alistarse para la lucha."[101]

En Costa Rica el producto de ese gran esfuerzo evangelístico de los estudiantes y profesores del IB[102] fue la creación en el año 1945 de la "Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses". Y este fue el motivo por el cual surgieron ciertos rumores de que la ML había perdido su carácter interdenominacional y se había convertido en una

organización presbiteriana.[103] Rumores que la ML desmentía, afirmando que esa organización costarricense tenía su propia autonomía y que: "La Misión Latinoamericana y su aliado poderoso, el SBL, continúan, como siempre, siendo internacionales, fundamentales e interdenominacionales".[104]

3.3 La producción teológica

Entre el Cristo del Calvario y el Resucitado

El predicador Rogelio Archiva fue uno de los principales exponentes de cristología que tuvo el SBL. En sus campañas evangelísticas y sus reflexiones, la persona de Jesucristo fue central y ligada a la justicia forense de Dios:

> *En la cruz Jesucristo asumió la responsabilidad legal del hombre, por eso Dios tuvo que descargar sobre El todo el peso de Su justicia santa e inexorable. El castigo que el hombre merecía por haber violado la santidad de Dios, lo sufrió Cristo nuestro Señor. (...) La gloria de la cruz es la substitución, es decir, Cristo muriendo en lugar del pecador...*[105]

Con lo anterior, también se trataba de enfatizar que fue la "compasión ardiente" de Cristo "por las almas" lo que lo llevó a la Cruz del Calvario.[106] En la cristología de H. Strachan,[107] como en la de R. Archilla, se subraya, en contradicción con las imágenes católicas del Cristo sufriente, al Cristo resucitado:

> *La América Latina necesita del Cristo glorificado y no del Cristo estatuario; el primero es poderoso porque está vivo, el segundo es impotente porque está petrificado, está muerto. Y es sobre la juventud cristiana de la América Latina que descansa la grave responsabilidad de evangelizar al continente y presentar a Cristo a los de su propia raza, a fin de que algún día desaparezca el ceremonialismo y la superstición y el Cristo glorioso venga a morar al corazón de nuestros hermanos latinoamericanos.*[108]

La cuestión de la segunda venida de Cristo

Desde su fundación, la ML confesó la doctrina premilenialista, es decir, la resurrección de los muertos y la instauración del reinado milenario de Jesús como rey sobre la tierra, después de la segunda venida. El IB, a causa de su carácter interdenominacional, mantuvo desde sus inicios una posición bastante abierta hacia las diferentes enseñanzas sobre la parusía, como el postmilenialismo (iglesias históricas influenciadas por el "Evangelio Social"), el premilenialismo (la mayoría de las iglesias evangélicas) y el dispensacionalismo (iglesias fundamentalistas, tales como la MCA);[109] aunque exigía una convicción de fe de parte de los alumnos y los profesores respecto a la segunda venida de Cristo.[110]

El contexto de profunda crisis económica y las dos guerras mundiales fueron vistas como "señales" del fin del mundo".[112] En todas las personas que colaboraban en el IB, incluyendo H. Strachan, estuvo presente la expectativa por la segunda venida de Cristo[113] como un estandarte de la evangelización:

> *Uno de los cuadros más tristes que se hallan en toda la Biblia es aquel descrito en Apocalipsis 20:15 donde se afirma que: "El que no fue hallado escrito en el libro de la vida, fué lanzado en el lago de fuego." Lector, dónde te encuentras tú en el juicio final? De no haberte ya rendido a Cristo, te rogamos con toda el alma de no postergar ni un solo día más, este asunto de tan trascendental importancia. "Cree en el Señor Jesucristo y serás salvo."*[114]

El destino manifiesto

Aunque no como un tema exhaustivo de reflexión, sino más bien como un tema entrecubierto, encontramos en el MB y el LAE el tema del destino manifiesto.[115] Los comentarios sobre este tema, relacionándolo con la campaña evangelística de H. Strachan y del predicador Palomeque en España, en 1933, es un ejemplo. En esa ocasión se contraponía el rol jugado por Inglaterra al de España, ya que la primera fue la "campeona del protestantismo" y desde el siglo XVII se levantó como un imperio en toda su gloria, siendo leal a la Palabra de Dios y además favorecida por Dios para llevar esa Palabra al mundo.[116]

Otro de los ejemplos nace a raíz del bombardeo hecho por los japoneses a Pearl Harbor, el 7 de diciembre de 1942. Esto fue visto como un castigo de Dios a los Estados Unidos por su corrupción espiritual y por no haber asumido el papel de nación escogida por Dios para el anuncio del evangelio y la salvación de las almas en esa nación asiática. Por último,. se pedía a los ciudadanos norteamericanos un verdadero arrepentimiento para que Dios retornara la victoria y el bien a los Estados Unidos.[117]

4. El quehacer teológico del Seminario Bíblico Latinoamericano durante la postguerra (1946-1957)

4.1 El contexto histórico latinoamericano

Terminada la Segunda Guerra Mundial se delimitan, con los acuerdos de Jalta y Potsdam en el año 1945, las esferas de influencia de los Estados Unidos y la Unión Soviética y se inicia la denominada "guerra fría" entre ambas superpotencias.[118] El cierre de las fronteras chinas y el retiro de los misioneros extranjeros en 1950, traerá como consecuencia el incremento de las empresas misioneras en América Latina.[119] Ese contexto

de guerra fría fue una de las razones que fundamentó la actitud anticomunista que asumieron algunos profesores del SBL, como W. Thompson,[120] quien al comentar la guerra civil de Costa Rica de 1948,[121] en la que el partido comunista participó como fuerza aliada del Partido Republicano, expresaba sus temores por el crecimiento del comunismo en el continente. Por otro lado, la guerra civil que se desató entre liberales y conservadores en Colombia (1946-1958)[122] y la persecusión de que fueran víctimas los evangélicos hizo que la controversia y oposición de la ML contra la Iglesia Católica se mantuviese.[123]

4.2 El contexto del Seminario Bíblico Latinoamericano

Aspectos históricos

Es importante señalar la llegada de nuevos profesores al SBL en la segunda parte de esta década: Irene y Ricardo Foulkes (1955) y Juan Stam (1957). Los dos últimos fueron graduados en el Fuller Theological Seminary de California y junto a George Gay (decano del SBL) le imprimieron una nueva orientación al SBL. Esta generación de teólogos, según Bruce Robbins, representaba a los "nuevos evangélicos" ("new evangelicals") que rechazaban el separatismo, veían al cristianismo como transformador de la cultura y creían necesaria una reforma intelectual.[124]

Kenneth Strachan fue otra de las personas clave en el proceso de indigenización. Asumió la dirección de la ML bajo dos condiciones: a) que la ML funcionara democráticamente, no autocráticamente como se hizo bajo la conducción de su madre y b) que se diera a los latinos las mismas oportunidades de liderazgo y el mismo sueldo que a los norteamericanos.[125] Desde el punto de vista ecuménico, fueron muy importantes la visita al SBL en 1946 del Dr. Juan A. Mackay,[126] en ese entonces presidente del Seminario Teológico de Princeton, y la realización del II Congreso Latinoamericano de Juventudes que se celebró en la Habana, del 4 al 11 de agosto de 1946.[127]

Currículo y modelo educativo

Es cierto que, a pesar de las reformas curriculares inicadas por K. Strachan, se continuaron ofreciendo diversos programas de formación y entrenamiento bíblico-teológico, incluyendo cursos por correspondencia.[128] Pero su iniciativa de mayor exigencia académica quedó complementada durante el rectorado de W. Dayton Roberts (1954-1955)[129] cuando a finales de 1954, se llegó a exigir la conclusión de estudios secundarios como requisito para iniciar estudios en el "Programa Ministerial" de tres años.

La evangelización

La evangelización continuó siendo uno de los propósitos fundamentales en la formación teológica del SBL, tal y como lo expresaba uno de sus estudiantes en 1946:

De entonces a esta fecha, el Seminario - cuyo lema es "Por Cristo y la América Latina" - ha sido fiel a su consigna... año tras año ha salido de sus aulas un nuevo contigente de obreros preparados, como salen los barcos de un astillero siempre activo, listos a unir sus fuerzas en la titánica tarea de evangelizar este continente que es nuestro, que debe ser también de Cristo.[130]

Las campañas evangelísticas comprendieron, además de Costa Rica, Colombia,[131] Chile,[132] Trinidad, Barbados, British West Indies, México y Texas,[133] con la coordinación del misionero W. Thompson, y en Cuba con Israel García.[134]

4.3 La producción teológica del Seminario Bíblico Latinoamericano

La indigenización de la iglesia

Uno de los temas de mayor preocupación a nivel teológico y eclesiológico era el de la indigenización de la iglesia. En la postguerra se veían como problemas fundamentales para la labor evangelística de la iglesia:[135] a) el resurgimiento de la Iglesia Católica, b) el crecimiento de la literatura y del movimiento comunista y c) el elevado costo de la vida, el crecimiento de la clase media y los standars de vida y educación. Todo ello exigía impulsar un buen relacionamiento entre las misiones foráneas y la iglesias locales, a fin de que éstas últimas pudiesen establecer su propio sostén económico ("self-supporting"), su propia organización ("self-governing") y su propia forma de propagarse ("self-propagating"). Este tipo de reflexiones hacía alusión a los nuevos métodos evangelísticos de Donald MacGavran y tomaba como punto de reflexión Romanos 8.17.[136] Rogelio Archilla, quien fue pastor del Templo Bíblico y decano del SBL, manifestaba que aún se requería de mucha ayuda económica de Estados Unidos para las necesidades económicas de este continente. El consideraba que eso era lo que más limitaba la indigenización de las iglesias - no lo veía desde las relaciones de dependencia, por supuesto - y que únicamente con un "genuino y real avivamiento" podría empezar una nueva era en la historia de la iglesia.[137]

El Espíritu Santo y el llamado al discipulado

Kenneth Strachan pudo captar el impacto que iba causando el enorme crecimiento de las iglesias pentecostales, cuya dinámica dependía de la acción del Espíritu Santo y no solamente de un programa evangelístico bien planeado o de modernos sistemas de propaganda:[138]

Hoy hace falta la fe. En la crisis aguda que experimenta nuestra América, en la lucha tenaz que la envuelve, en ésta su hora de suprema necesidad, hacen falta hombres de fe. (...) Hoy hacen falta la fe y la acción - una fe activa y una acción espiritual - una fe que se mueve para alcanzar las promesas, y una acción

que dependa no de la energía carnal que mucho siembra pero poco siega, sino del Espíritu de Dios. Estas son la fe y la acción que salvarán a nuestra América en la desconcertante crisis actual. (...) En esta hora tenebrosa de la historia, sobre los gritos de guerra y los gemidos de las víctimas de un mundo agonizante, se oye la voz de Dios llamando a sus hijos para alistarse en sus filas y enfrentarse al tremendo conflicto. ¿Quiénes se aprestarán? ¿Quiénes serán los héroes de la fe - de la fe y de la acción?[139]

Contra el russelismo

Uno de los temas que ocupó mayor atención en la década de los cuarenta tiene que ver con la historia y doctrina de los así llamados "Testigos de Jehová", agrupación religiosa sectaria fundada por Carlos T. Russel y dirigida posteriormente por Rutherford en los Estados Unidos.[140] Wilton M. Nelson,[141] profesor de historia eclesiástica, escribió una serie de artículos sobre este grupo religioso, al cual le interesa hablar del Reino milenario de Dios, pero no de las doctrinas cardinales de la sotereología, como lo son la obra expiatoria de Cristo en la Cruz, el renacimiento y la vida espiritual. Rutherford decía que según sus cálculos bíblico, la segunda venida de Cristo se había producido en 1874; por su parte, Wilton M. Nelson afirmaba y ponía suficientes razones para decir que la manera de fijar la fecha era arbitraria y carecía de toda base bíblica.[142] La crítica de W. Nelson contra los Testigos de Jehová se centraba también en su doctrina, la cual niega la Trinidad y la deidad de Jesucristo, a quien consideran sólo un ser creado o un profeta.[143] Este trabajo de Wilton M. Nelson alcanzó su culminación en el año 1949 con la publicación del libro *Los testigos de Jehová*.[144]

5. La revolución cubana y sus desafíos para la educación teológica del Seminario Bíblico Latinoamericano (1958-1971)

5.1 El contexto histórico latinoamericano

A principios de 1959, año del triunfo de la revolución cubana, Dayton Roberts expresaba su gran preocupación por la infiltración comunista en América Latina, la cual consideraba estaba conducida por la Unión Soviética.[145] La radicalización marxista del movimiento dirigido por Fidel Castro y la tensión entre el estado y la iglesia, así como el posterior abandono de la isla por parte de muchos misioneros, hizo que se desatara una fuerte crítica de parte de los personeros de la ML en contra de la revolución cubana.[146] Dayton Roberts pensaba que la revolución cubana era manipulada por los comunistas. Demandó del gobierno de los Estados Unidos que pusiera en práctica los principios del "New Deal", es decir que en su política exterior proveyera el mínimo de seguridad social para el pobre en América Latina.[147]

Las sociedades misioneras norteamericanas vieron con sumo agrado la reactualización del "Good Neighbor Policy" (política del buen vecino), de Franklin D. Roosevelt, por parte de John F. Kennedy frente a la crisis que produjo la revolución cubana.[148] El programa de "Alianza para el Progreso" fue el marco teórico y práctico a través del cual se concretizaron muchos de los programas económicos de agricultura y desarrollo que impulsaron las sociedades misioneras en América Latina.[149]

La ML no fue una excepción.[150] Si bien es cierto que lo descrito anteriormente señala el temor de los dirigentes del SBL a la conformación de un modelo socialista, antes no conocido en América Latina, no podemos decir que fue la única reacción. Al interior de SBL se gestaron también nuevos impulsos nacionalistas, como veremos a continuación.

5.2 El contexto del Seminario Bíblico Latinoamericano

Los impulsos nacionalistas al interior del SBL

La "casa de profetas" se vió desafiada en esta etapa por el llamado a la evangelización y la revolución cubana, de ahí que el tema "Rapid Social Change",[151] que a nivel internacional también cobró suma importancia, fue objeto de gran discusión.[152] La pregunta de la profesora Irene W. Foulkes en el 40to. aniversario del SBL, respecto a si sería posible que una facultad predominantemente "gringa" pudiera preparar latinos para enfrentar la realidad de su mundo, siendo que estos tienen otra herencia cultural, se circunscribe en el nuevo fermento de valorar lo latino.[153] Rubén Lores, pastor del Templo Bíblico, manifestaba que las actuales misiones no estaban capacitadas para enfrentarse a situaciones revolucionarias y que la revolución cubana también abría muchas puertas para la extensión del evangelio;[154] manifestando así ese anhelo de un nuevo modelo misionero latinoamericano. El proceso de latinoamericanización continuó con la incorporación a tiempo completo de los profesores George Taylor (panameño) y Víctor Monterroso (guatemalteco), en 1963.[155]

Por motivo de la apertura de la Iglesia Católica al mundo moderno después de Vaticano II (1962-65) se puede notar en los reportes de los profesores del SBL un cambio un tanto tímido hacia la Iglesia Católica.[156] En este proceso de acercamiento ecuménico la visita de José Míguez Bonino en 1963[157] al SBL y la Cátedra H. Strachan a su cargo, en 1967, sobre el tema "Concilio Vaticano II entre la actualización y la reforma"[158] y los escritos de diferentes profesores, como Juan Stam y Ricardo Foulkes, jugaron también un rol muy importante.[159]

Los cambios curriculares

Uno de los cambios curriculares más de fondo tiene lugar durante la gestión rectoral de Wilton M. Nelson en 1963, donde se inicia el programa de estudios teológicos para Bachillerato en Educación cristiana o Teología, y cuyas exigencias eran, además de los estudios secundarios, tres años de estudio, más la aprobación de los exámenes compresivos

y la elaboración de un trabajo escrito final.[160] Se ve también la posibilidad de formar, junto con otros seminarios de América Latina[161] una asociación de escuelas teológicas.

En 1969 se inicia el programa de Licenciatura de este programa que exigía: a) un período de estudios de cinco años de estudio, b) aprobar algunas materias de la Universidad de Costa Rica, como filosofía, historia de la cultura y castellano y c) presentar una tesis final.[162] Victorio Araya fue el primer graduado en Teología (1969) y su tesis se tituló: "Interpretación cristiana de la cultura clásica en la obra apologética de Justino Mártir"[163]. En el currículo se incrementaron más cursos de educación cristiana y psicología pastoral; los cursos de radiofonía, literatura y evangelismo ocuparon también un importante espacio a raíz de su rol en las evangelizaciones masivas.[164]

La creación de Evangelismo a Fondo

En la reunión anual de la ML en 1958 se contó con la visita de Roland Philips y George Sánchez (miembro del grupo evangelístico los Navegantes) donde el tema principal fue la evangelización. Ya para entonces Kenneth Strachan decía que "todo cristiano es un testigo" y hablaba sobre la necesidad de un "evangelismo a fondo".[165] Consideraba que el resurgimiento de la Iglesia Católica en América Latina, la proliferación de las sectas, la penetración de las ideas socialistas y marxistas, y la explosión demográfica eran factores que exigían un replanteamiento de la evangelización.[166] En este contexto se llevaron a cabo las grandes campañas de evangelización, en colaboración con Billy Graham, en Centroamérica y el Caribe[167] y en Sudamérica, en 1958 y 1961 respectivamente.[168] Con la creación del programa Evangelismo a Fondo se continuaron grandes campañas evangelísticas en Nicaragua (1960),[169] Costa Rica (1961),[170] Guatemala (1962),[171] Honduras (1964)[172] y Venezuela (1964).[173]

5.3 La producción teológica

Los principios de Evangelismo a Fondo

Kenneth Strachan explicaba que la creación del programa Evangelismo a Fondo se basaba tanto en su observación del estancamiento del trabajo misionero en América Latina, como en una lectura detenida de libros como *Missionary Methods* de Roland Allen, *The Bridges of God* de Donald McGavran, *The Face of My Parish* de Tom Allen, *A Theology of the Laity* de Heindrik Kraemer y *The True Believer* de Eric Hoffer. Esos estudios le llevaron a la siguiente conclusión:

> *La expansión de todo movimiento está en proporción directa al éxito que tenga en lograr movilizar a la totalidad de sus miembros en la propagación continua de sus creencias.*[174]

Esta premisa llevó a establecer objetivos para el plan de evangelización: a) todo

cristiano, sin excepción, está llamado a ser un testigo de Cristo de acuerdo a sus dones y su situación; b) este testimonio personal debe estar centrado en la comunión y el testimonio comunal de la congregación local; c) esta actividad individual y comunal debe relacionarse constructivamente con el testimonio total de todo el cuerpo de Cristo; y d) el testimonio de todos los individuos y comunidades debe apuntar nada menos que a un alcance total y completo. El mandato es "a toda criatura", "entre todas las naciones", "en todo el mundo".[175]

Esta concepción evangelística que acentúa el "llamado al testimonio" trajo una fuerte discusión a nivel ecuménico, pues otros teólogos ligados al Consejo Mundial de Iglesias, como Víctor Hayward, Marcus Barth y Emilio Castro tenía que priorizar no sólo la unificación interna de las iglesias y el crecimiento de éstas, sino también la respuesta que la iglesia debía dar a las exigencias de justicia y bienestar de sus semejantes en un mundo revolucionario.[176]

El aporte histórico-teológico de Wilton M. Nelson

Uno de los aportes más notables del historiador Wilton M. Nelson en esta época es su tesis doctoral sobre el protestantismo costarricense presentada en el Princeton Theological Seminary. Desde entonces, su obra ha sido punto de partida para cualquier otra investigación histórica sobre este tema.[177] Otro de los aportes más connotados de Wilton M. Nelson, además de sus labores como Rector del SBL desde 1958 hasta 1968, fue su trabajo como coordinador general del *Diccionario Bíblico Evangélico* en español, cuya elaboración se inició en 1967[178] y concluyó en 1974.[179]

La carta a los romanos y la justificación por la fe

Uno de los temas de mayor relevancia en las tesinas de los estudiantes del SBL durante los años setenta tiene que ver con los estudios exegéticos del libro a los Romanos. Otto Minera insistirá en que, según el apóstol Pablo, "el director supremo del drama histórico salvífico es Dios. El ha elegido, él ha rechazado soberanamente y él será quien dirija y realice la futura restauración."[180] Otro de los temas fue el bautismo en agua y el bautismo del Espíritu según el apóstol Pablo.[181] Tomás Vargas, en su análisis exegético del texto bíblico de Romanos 6.17-18, pone especial atención al concepto e'leuteria (libertad) para luego diferenciar el significado del mismo entre el apóstol Pablo y los estoicos.[182]

La justificación por la fe, como tema central de la teología protestante, también ocupó un espacio muy importante en el trabajo monográfico de Luis Otero, [183]Moisés Bedoya Arboleda[184] y Steadman Bent. Este último, analizando conceptos básicos del Antiguo Testamento, como sedekah y sadik iba en la misma línea de pensamiento que Hans Küng y Karl Barth:[185] la justificación como el eje sobre el cual gira la religión.[186]

Dentro de las tesinas para optar al Bachillerato en Teología, uno de los temas de mayor relevancia en los años sesenta fue la psicología pastoral. Estas tesinas,[187] en su mayoría bajo la tutela del Prof. George Taylor, quien entonces impartía el curso de "Psicología de la religión", utilizaron elementos teológicos del psicoanálisis de Sigmund Freud, Erich Fromm y Carl G. Jung, siguiendo así el consejo de este último psicoanalista: "En verdad, ya es tiempo que el clérigo, los pastores y los psiquiatras unan fuerzas para enfrentar la gran labor espiritual".[188]

6. La producción teológica del Seminario Bíblico Latinoamericano durante la década de los años setenta (1971-1979)

6.1 Contexto histórico latinoamericano

Después de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (1968), el gobierno norteamericano vió el surgimiento de los nuevos movimientos eclesiales, populares y revolucionarios latinoamericanos[189] como un peligro para la estabilidad del continente y sus intereses económicos. La respuesta a la crisis de los programas tales como "Alianza para el progreso" originó la implantación de regímenes militares de seguridad nacional en Uruguay (1971), Bolivia (1972), Chile (1973), Perú (1975) y Argentina (1976), dando comienzo a una década de sangre y martirio.[190] Esta situación de dependencia y cautiverio conmocionó a los miembros de la "casa de los profetas", quienes se manifestaron en contra de la injusticia a través de salmos,[191] credos,[192] canciones[193] y de la producción teológica.

6.2 El contexto del Seminario Bíblico Latinoamericano

Aspectos históricos

La participación de líderes latinoamericanos, como Plutarco Bonilla (español-costarricense),[194] Rubén Lores (cubano),[195] Orlando Costas (portorriqueño),[196] Oswaldo Motessi (argentino), en la reestructuración de la ML[197] y la posterior conformación de CLAME[198] marcará un nuevo proceso en la marcha del SBL hacia su autonomía real con respecto a la ML. Esta etapa, denominada como "mayoría de edad"[199] por el ya fallecido Orlando Costas, no estaría excenta de tensiones y contradicciones al interior de la institución, sobre todo si valoramos el surgimiento de diferentes tendencias eclesiales,[200] como el movimiento de renovación carismática,[201] los programas de Evangelismo a Fondo[202] y la teología de la liberación, que no solamente cruzaron sino que se vivieron y gestionaron en el SBL. En la afirmación de fe del SBL en 1974,[203] donde puede notarse la influencia de la Teología de Medellín[204] con su lenguaje "evangélico",[205] se plasma el nuevo rumbo que asumirá la institución en su tarea de formación teológica. Rubén Lores lo interpretó así:

El reflexionar teológico es el instrumento que Dios ha dado a cada generación para que con voz profética proclame a los hombres (sic) la respuesta divina a los problemas del hombre de cada generación[206].

Curriculum y modelo educativo

Desde el inicio de su gestión rectoral en el SBL, Rubén Lores manifestó su profunda inquietud respecto a la educación teológica por extensión.[207] En 1973 Hugo Zorilla, junto con otros estudiantes, atendían un total de 700 cursos de estudios bíblicos procedentes de muy diversos países de América Latina[208]. Esta gran demanda por correspondencia hizo necesaria una evaluación del programa de estudios del SBL. Después de cumplir con su período rectoral, Rubén Lores dedicó dos años (1974-1975) a reunir información sobre programas de estudios a distancia y diversificados de diferentes "universidades abiertas" en Estados Unidos.[209] Al iniciarse el año 1976 coordinó el "Taller sobre currículo integrado", donde con la participación de los docentes del SBL se implementaron los planes para dar inicio al "Programa diversificado a distancia" (PRODIADIS).[210] El aspecto "diversificado" tiene que ver con el diseño del currículo de estudios, en el que el estudiante tiene la opción de incorporar a su programa una gran variedad de experiencias académicas y de su trabajo, tanto formales como no-formales.

El aspecto "distancia" señala que el/la estudiante no necesita hacerse presente en el lugar de residencia (en este caso San José) sino que puede cursar materias a través de diferentes métodos, tales como turtorías y módulos de estudio, en su propia localidad. A esta nueva metodología educativa se le denomina "abierta", porque ofrece la oportunidad de iniciar los estudios en el punto que más interese al/la estudiante y que generalmente está más unido a sus experiencias y a sus necesidades actuales. Las áreas de integración de currículo para PRODIADIS que se definieron en esta primera etapa fueron: Persona y comunidad, Conocimiento bíblico y comunicación, Teología e historia, y Ministerio en el mundo actual y realidad social. Así se inició el proceso de un nuevo programa de educación teológica.

Otro de los aspectos más sobresalientes en esta década, en cuanto a currículo se refiere, tiene que ver con la realización de un convenio con la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, de la Universdad Nacional de Costa Rica en abril de 1976, por medio del cual el SBL se establece como institución anexa a dicha escuela.[211]

Trabajo evangelístico

Rubén Lores trabajó muchos años como pastor en iglesias hispanas de Nueva York y luego en el Templo Bíblico de San José.[212] Luego, como director de la oficina coordinadora de Evangelismo a Fondo a nivel mundial,[213] dió nueva orientación e impulso al movimiento iniciado por Kenneth Strachan, procurando no sólo la encarnación del evangelio en la cultura autóctona latinoamericana sino también enmarcarlo dentro del contexto social y político de las iglesias bajo la renovación del Espíritu Santo.[214]

Guillermo Cook fue también uno de los grandes impulsadores de las estrategias de Evangelismo a Fondo.[215] Una de las grandes campañas evangelísticas de esta década, trasmitidas por la televisión, fue la del predicador argentino Luis Palau en Costa Rica (1972) y en Managua, Nicaragua en el año 1975.[216]

6.3 La producción teológica

La fe cristiana y el marxismo

La tesis de Licenciatura de Victorio Araya (1973), "Fe cristiana y marxismo", marca en forma contundente la ruptura epistemológica en la producción teológica del SBL.[217] Si bien es cierto que ya en 1972 se ofrecían cursos sobre la TL en el SBL y que Rubén Lores, en el primer número de VP, escribió sobre "La liberación de la teología", la mencionada tesis y los cursos sobre este tema ofrecidos por Victorio Araya mismo en las aulas del SBL[218] fueron los primeros esfuerzos por poner en claro los niveles de presencia del marxismo sobre la fe como praxis de la liberación. Otros de los temas fundamentales de "Fe cristiana y marxismo" fueron la teoría de la dependencia, la opción por el proyecto histórico-político del marxismo, la liberación del cristianismo de su "cautiverio", el amor cristiano y la lucha de clases y la "alianza estratégica" entre cristianos y marxistas.

La exégesis desde la dependencia y el cautiverio

El contexto de dictaduras militares, el cautiverio y la dependencia económica de América Latina se convirtieron en las claves hermenéuticas para los trabajos exegéticos de Jerjes Ruiz Castro,[219] Norberto Saracco[220] y Pedro Yaruchyk Laschuk[221] en sus tesis de Licenciatura en las áreas de Antiguo y Nuevo Testamento. Esta nueva perspectiva hermenéutica se complementó con las ponencias del conocido téologo francés Georges Casalis[222] en la Cátedra Strachan de 1979 y la elaboración del módulo de PRODIADIS, "Lectura política de la Biblia", de Victorio Araya.[223] Los tres tomos de griego, elaborados por Irene Foulkes, fueron y continúan siendo de inmenso valor en muchos de los seminarios e institutos bíblicos de Latinoamérica[224] para la labor exegética del Nuevo Testamento.

Cristología latinoamericana

La diferencia de las producciones cristológicas de éste con anteriores períodos, tiene que ver con un esfuerzo por reflexionar sobre este tema desde una perspectiva auténticamente latinoamericana. El nuevo acercamiento cristológico se refleja no solamente en el "Credo nicaragüense" o el "Credo niceano", conocidos en el ambiente del SBL, sino también en las tesis de José María Abreu Ortega[225] en la que sitúa la figura de Jesús de Nazareth en el contexto político de su tiempo y con opciones concretas al lado de los oprimidos, y en la tesis de Saúl Trinidad, donde se tratan las imágenes [226]dolientes del Cristo español y la actitud sumisa del indio-oprimido que se identifica

con dicha imagen. La tesis de Rodrigo Zapata enfoca la confesión "Jesucristo es el Kyrios" desde los movimientos eclesiales de la década de los setenta (p.e. la renovación carismática, Evangelismo a Fondo y la teología latinoamericana de la liberación) y desde cuatro himnos cristológicos arcaicos del Nuevo Testamento.[227] Dentro de este complejo encontramos también el libro *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*, en el que profesores del SBL como Saúl Trinidad y Juan Stam desarrollaron ensayos cristológicos.[228]

La teología carismática

El movimiento de renovación carismática, que se inició en Costa Rica con la llegada del predicador argentino Juan Carlos Ortíz en el año 1969[229] y más tarde del sacerdote dominico Francis Mc Nutt, se extendió con fuerza en las iglesias josefinas durante la década de los setenta. También causó impacto en la producción teológica de los estudiantes del SBL[230] como se refleja en las tesis de José Pereira de Souza[231] y de Guillermo Cook[232] y en la tesina de Héctor Pérez Córdoba.[233]

La educación cristiana

El tema de la educación cristiana ocupó un lugar muy importante en las tesinas de los estudiantes del SBL para obtener el Bachillerato en Teología. Yolanda Bertozzi sistematizó una experiencia educativa para la Iglesia Metodista en la zona bananera costarricense;[234] Isbelia V. Montes planteó una alternativa de educación cristiana para la Iglesia Presbiteriana en Venezuela[235] y Alba Arrieta se interesó más en un programa de educación religiosa para el Colegio Americano de la ciudad de Barranquilla.[236] En otras monografías, como las de Juan Torres,[237] Javier Torres[238] y Judith López[239] se nota claramente la gran influencia de la "pedagogía del oprimido" de Pablo Freire.

7. La producción teológica del Seminario Bíblico Latinoamericano en el contexto de la revolución en Centro América (1979-1989)

7.1 El contexto histórico latinoamericano

El triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua, en julio de 1979, contra la dictadura militar de Anastasio Somoza,[240] marcó una nueva época en la historia porque sembró por doquier la esperanza de conformar un proyecto político socialista alternativo en América Latina. Por otra parte, los Documentos de Santa Fe I y II y otros documentos secretos del ejército norteamericano[241] expresan claramente la política exterior llevada a cabo por la administración de Ronald Reagan en contra del gobierno sandinista, en lo económico, social, militar y eclesial.[242] La revolución sandinista fue el levantamiento de un pueblo inspirado en los más altos ideales cristianos; es por ello que la fe y la religión cristiana será un instrumento muy valioso para legitimar

o deslegitimar la revolución. Todo este drama humano no pasó desapercibido en la vida del SBL, por el contrario, conforma uno de los núcleos medulares en las tensiones internas, las discusiones teológicas y las propuestas pastorales que se gestaron como respuesta a la crisis centroamericana.

7.2 El contexto del SBL

Aspectos históricos

Carmelo Alvarez, pastor portorriqueño de los Discípulos de Cristo, fue juramentado como nuevo rector del SBL en noviembre de 1978.[243] Alvarez estaba involucrado en ese entonces con el Comité Ecuménico de Derechos Humanos, que se había formado para dar ayuda a los refugiados nicaragüenses en Costa Rica. En la graduación de 1979, que llevó el lema "Construyendo la Iglesia Popular", el rector afirmaba que América Latina vivía en un contexto de dependencia económica y de total irrespeto a los derechos humanos y que en esa conflictividad tenía sentido la vivencia de fe:

> *En este proceso hay que retomar la relación acción-reflexión como una forma articulada que nos posibilite una verdadera praxis liberadora para transformar la realidad.*[244]

La revolución nicaragüense despertó una gran simpatía entre los profesores y los estudiantes del SBL. Carmelo Alvarez sirvió como miembro consultante en la gran campaña de alfabetización que se llevó a cabo en Nicaragua en 1980,[245] y el profesor mexicano Carlos Tamez[246] ocupó uno de los puestos más importantes en el Ministerio de Educación Pública de aquel país. También participaron cinco estudiantes en un proyecto de la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC)[247] que preparó un reporte sobre la historia de la Isla de Solentiname como ejemplo de una práctica cristiana de acuerdo a la realidad nicaragüense.[248]

Las acusaciones de IINDEF en contra del SBL en el seno de la Alianza Evangélica Costarricense[249] en el año 1983, aduciendo irregularidades morales y el alejamiento de la doctrina evangélica, llevaron finalmente a la expulsión, en 1985, del SBL como miembro de esa entidad. Esto debe verse dentro del amplio contexto de lucha ideológica y de tendencias eclesiales opuestas, tanto en su manera de concebir la fe como en el rol que debe asumir el cristiano en el proceso revolucionario. Las gestiones rectorales de Aníbal Guzmán y Mórtimer Arias, con continuidades y descontinuidades respecto a la rectoría de Carmelo Alvarez, se ubican en una nueva fase en donde, sin dejar la voz profética que ha caracterizado al SBL,[250] enfatizan la lucha por la paz y la justicia en la región centroamericana.[251]

Bajo la dirección de Rubén Lores se afirmó el programa de PRODIADIS con la creación de centros afiliados al SBL en Perú, Bolivia, Colombia y Honduras[252] y la elaboración del "Manual para Centros", la "Guía para Reconocimiento Académico por Aprendizaje Experiencial", la "Guía para Proyectos de Acción/Reflexión" y la "Guía para la elaboración de módulos".[253] La investigación de Rolando Soto, como requisito para obtener la Licenciatura en Teología,[254] tuvo gran significado para la implementación de un nuevo programa de educación teológica dentro del quehacer de PRODIADIS. Fuertemente influenciado por la pedagogía de Paulo Freire y la "pedagogía del lenguaje total" de Francisco Gutiérrez,[255] profesor de la Universidad Nacional, Rolando Soto diseñó el programa de CEPAS (Curso de Educación Pastoral).

Este programa de "educación media"[256] parte de la realidad de que muchos de los pastores y laicos de las iglesias evangélicas en América Latina pertenecen a una población desempleada, con diferentes índices de analfabetismo y baja escolaridad. CEPAS procura brindar un espacio para que aquellas personas que no tienen una preparación académica formal puedan formarse en un programa serio de estudios teológicos. Rolando Soto tomó como punto de partida de las reflexiones el paradigma bíblico del Exodo, porque lo consideraba una experiencia educativa de liberación del pueblo israelita. A la vez, propuso que CEPAS debería educar en el amor de Dios, desde la misión liberadora, a favor de la vida y contra la muerte. El cambio de conducción de PRODIADIS se produjo en 1987 con la jubilación de Rubén Lores y Rolando Soto será quien recoja "el manto del profeta" como en su oportunidad opinó el profesor Ross Kinsler.[257] Junto a ese cambio en la dirigencia de PRODIADIS, el ingreso de Ross Kinsler tendrá enormes implicaciones curriculares en la integración de los programas de residencia y a distancia, como veremos en el próximo período histórico.

El trabajo pastoral

Si en épocas anteriores la producción teológica en SBL estuvo acompañada, en la práctica, por las grandes campañas evangelísticas y el establecimiento de iglesias en todo el continente latinoamericano, a partir de la década de los ochenta se hablará más en términos del trabajo pastoral.[258] El mismo Wilton M. Nelson interpretaba este cambio como una nueva etapa histórica donde se replanteaba el quehacer teológico en un proceso de maduración y desde el contexto socio-político de América Latina.[259] En la producción teológica, tanto de estudiantes como de profesores, se refleja fielmente el interés, no sólo en las investigaciones teóricas en el campo del Antiguo y Nuevo Testamento, en la teología sistemática o en la historia de la iglesia, sino también en la pastoral desde muy diversos contextos y realidades eclesiales.

7.3 La producción teológica

Nicaragua como lugar de reflexión teológica

En la graduación de 1979 se notó el lugar que la revolución nicaragüense ocupaba en las reflexiones teológicas del SBL cuando se afirmó:

> *Nosotros vemos el movimiento popular como signo de la presencia del Señor en nuestra historia. El triunfo de la lucha popular nicaragüense es un testimonio viviente que nos anima a luchar contra el pecado.*[260]

Juan Stam elaboró dos reflexiones teológicas sobre Nicaragua. En la primera trata de interpretar lo que a su juicio fue el rol profético que cumplieron Harry y Susana Strachan en la denuncia valiente contra las intervenciones norteamericanas en Nicaragua en los años 1926 y 1928.[261] En la segunda expone la participación y espiritualidad de los cristianos nicaragüenses en la lucha contra el régimen somosista.

Otro de los aportes importantes fue el del pastor y teólogo nicaragüense Noel Vargas, quien escribió su tesina sobre cristología a partir de la realidad nicaragüense,[262] la cual inicia con las siguientes palabras de Frantz Fanon:

> *Compañeros: hay que decidir desde ahora un cambio de ruta. La gran noche en la que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos.*

El primer mártir[263] de la "casa de profetas" dedica su primer capítulo al pasado de opresión de su país, al cual denomina "la larga noche nicaragüense". En su segundo capítulo critica las imágenes cristológicas de la iglesia católica (como el "Jesús de la burrita" y el "Sagrado corazón de Jesús") por ser figuras mansas, y también las imágenes cristológicas del protestantismo (cómo el "Cristo del poder constituido", es decir Cristo como Capitán o como Rey, y el "Cristo de la impretencia constituida", es decir la figura del "Cristo azotado" que no se atreve a luchar). Inspirado por el poeta Rubén Darío, Noel Vargas ve a Cristo en el "horizonte último" de la resurección y la esperanza con su grito "¡Levántate y anda!". El tercer y último capítulo lleva el título "El amanecer del pueblo: alegría subversiva para reconstruir" y presenta cuatro nuevas figuras cristológicas: a) el Jesús histórico expresado en la misa nicaragüense ("Cristo, Cristo Jesús identifícate con nosotros"), b) Jesús de Nazareth ligado al Reino de Dios, c) la cruz-protesta y la muerte de Cristo como un cuestionamiento total de la forma de caminar hacia Dios, y d) la resurección de Jesús como utopía, manera y praxis histórica. Noel Vargas procuró así encarar la cristología con la Revolución Popular Sandinista, a la que ve como "lugar teológico y anticipación temporal (prolepsis) del Reino por el cual Jesús vivió hasta las últimas consecuencias."

Por último, el trabajo bíblico hermenéutico de Aldo Durán Gil, es una relectura de Apocalipsis 12 desde una perspectiva nicaragüense. Es interesante que, ha pesar de que Aldo Durán habla sobre la martiriología y menciona la revolución del pueblo nicaragüense como el "nuevo amanecer", no tomó en cuenta la persona y la cristología de Noel Vargas.[264]

La teología veterotestamentaria

Bajo los mismos temas veterotestamentarios de opresión, pobreza y liberación que caracterizaron las publicaciones de Tomás Hanks,[265] sus discípulos trabajaron los temas de la opresión en el Antiguo Testamento,[266] el concepto de *derekh* (camino) como proyecto histórico de liberación-salvación en Jeremías, Deuteroisaías y Exodo,[267] y las leyes agrarias de Levítico 25.[268]

La hermenéutica, la exégesis bíblica y la teología sistemática

En los trabajos escritos más importantes de este período sobre exégesis bíblica y hermenéutica encontramos la tesis de Isaías Pecho Murrazzi, quien hace una relectura del capítulo 13 de Apocalipsis desde una perspectiva latinoamericana.[269] Otro trabajo de excelente calidad en el área de exégesis bíblica es la tesis doctoral del teólogo menonita Hugo Zorrilla, presentada en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (España). El autor descubre la persona de Jesús en el contexto de la fiesta de las enramadas, la profundidad del compromiso de Jesús con los pobres y el desafío que representan los samaritanos en la evangelización de comunidades heterodoxas.[270] Victorio Araya en su tesis, presentada y defendida en la Facultad anteriormente mencionada, toma como punto de partida los escritos de Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino para desarrollar el tema sobre Dios, quien manifestándose como *mysterium liberationis* toma partida por los pobres de la tierra.[271]

Producción teológica de la mujer

Tres mujeres ligadas a las tareas académicas del SBL marcaron la pauta en una nueva y vasta producción teológica desde la perspectiva de la mujer.[272] Nos referimos a Irene Foulkes, Elsa Tamez y Raquel Rodríguez.[273] En el "Encuentro latinoamericano de mujeres", que se realizó en el SBL del 15 al 18 de marzo de 1981,[274] abordaron la problemática de la mujer desde América Latina, desde su identidad y lucha en su proceso de reinvindicación y desde la Biblia y la tradición. A este encuentro siguió la publicación del módulo de PRODIADIS "Pastoral de la Mujer",[275] escrito por diversas mujeres sobre la teología en Centroamérica[276], y la serie de ensayos dedicados al tema de la mujer en VP de 1986.[277] Es por mérito a su vasta producción teológica[278] que Elsa Tamez se constituye, junto a las brasileñas María Clara L. Bingemer (laica) e Ivone Gebara (religiosa) y la teóloga mexicana María Pilar Aquino, en uno de los pilares de la teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer.[279]

Uno de los temas ético-teológicos más importantes en el aporte del profesor Roy May ha sido el de los pobres y la tierra. Sus reflexiones las encontramos en uno de los primeros números de *Vida y pensamiento* (*VP*)[280] y adquirirán una forma más acabada en su libro, en el que trata el problema agrario, las teorías de desarrollo con respecto a la tierra en América, el rol de la iglesia como terrateniente, la lucha por la tierra, el costo de defender a los pobres y las propuestas hacia una pastoral de la tierra.[281]

A raíz de las guerras internas y las tensiones que se produjeron entre los diferentes países de Centroamérica en esta década, VP dedicó uno de sus números exclusivamente al tema de la paz, que es abordado desde la exégesis, la pastoral, la ética y la educación teológica.[282] En la tesina de Miguel Duarte se ve también ese esfuerzo por abordar el problema de la pastoral dentro de la conflictividad salvadoreña.[283]

8. La producción teológica del SBL desde la crisis del modelo socialista hasta hoy (1989-1993)

8.1 El contexto histórico latinoamericano

La caída del muro de Berlín se produce en el contexto del gran movimiento reformista iniciado por Gorvaschow en la ex URSS conocido como perestroika. Este movimiento alcanzó un desarrollo tal, que para fines de 1991 el desquebrajamiento de esa nación y del bloque socialista en occidente se hizo irreversible. El "nuevo orden internacional" se caracteriza por el fortalecimiento económico de Japón y de la Comunidad europea y por los acuerdos militares estratégicos de ésta última con los Estados Unidos para iniciar la guerra contra Irak.[284] El "nuevo orden internacional", cuyo fundamento económico es el modelo económico neoliberal, no supone más la confrontación Este-Oeste, pero profundiza la contradicción entre Norte y Sur.[285] Este nuevo orden y los cambios económicos, políticos y militares que se han dado en los últimos años[286] no han variado la situación de pobreza e injusticia de Latinoamérica, sino que se ha agudizado,[287] cumpliéndose así la profecía de los teólogos de la liberación durante la crisis del socialismo histórico.[288] Sobre esa nueva realidad mundial, el actual rector del SBL, José Duque Zúñiga, se refirió en la introducción del prospecto de estudios de la siguiente forma:

> *Se trata de una realidad histórica en que existe un sistema socio-económico unipolar - el capitalismo neoliberal actual - que deja en la postración, el desamparo y la confusión desintegradora a casi dos tercios de la humanidad. Para nuestros pueblos la nueva situación mundial significa un agravamiento de la dependencia y el subdesarrollo; significa una pérdida de la identidad cultural y una reducción de la soberanía nacional.*[289]

Es precisamente en estas "situaciones de sobreviencia" que el SBL ha aceptado el reto de continuar siendo "casa de profetas" a través de su servicio en la formación de pastores y pastoras, teólogos y teólogas y de la producción teológica, bíblica y pastoral.[290]

8.2 El contexto del Seminario Bíblico Latinoamericano

Aspectos históricos

El período rectoral del teólogo y sociólogo metodista José Duque Zúñiga se inició en 1990 y se ha caracterizado por el esfuerzo de un acercamiento ecuménico hacia las organizaciones eclesiales, tanto protestantes como católicas. Muchos de estos esfuerzos se enmarcan en la nueva coyuntura internacional y el nuevo contexto eclesial en el cual las organizaciones eclesiales protestantes latinoamericanas, que en la década anterior se habían distanciado totalmente por grandes diferencias con respecto a opciones pastorales y teológicas frente a los cambios revolucionarios de Latinoamérica, hoy han entrado nuevamente en diálogo[291]. Otro de los aspectos que caracteriza la presente gestión rectoral ha sido la de apoyar las gestiones de paz en Centroamérica y acentuar la reflexión teológica y pastoral en el contexto de la "celebración" de los 500 años de conquista de Abya Yala.[292]

En este período se destaca la visita al SBL de Dorothee Sölle (teóloga alemana) en 1991, la de Rigoberta Menchú Tum (guatemalteca y actual premio Nobel de la paz) en mayo de 1992, la de Julia Esquivel (teóloga guatemalteca, quien impartiera la Cátedra Mackay) en mayo de 1992, y la de Hans Küng (conocido teólogo suizo) a principios de 1993.

En el transcurso de 1992 participaron un total de 87 estudiantes en los diferentes cursos y seminarios que se impartieron en la sede central del SBL en San José, los cuales representaban 21 diferentes agrupaciones eclesiales y 19 países. En la graduación de 1992, dedicada a las profesoras Janet May, Ineke Bakker, Elsa Tamez e Irene Foulkes, un total de 20 personas concluyeron sus estudios teológicos con la obtención de un Diplomado, Bachillerato o Licenciatura en Teología.

El curriculum y el modelo educativo

A partir de setiembre de 1990, después de un intenso trabajo de evaluación curricular, se integró el programa de residencia con el programa a distancia con el propósito de fortalecer los aportes y a la vez reducir las limitaciones de ambos.[293] Este "nuevo modelo de educación teológica diversificada, integrada y contextual" pretende ofrecer más atención a los estudiantes en sus propios países, pero además todos los estudiantes de Bachillerato tienen como exigencia pasar algún tiempo de estudios en residencia.[294] A los estudiantes de post-grado o Licenciatura se les pide un mínimo de dos bimestres en residencia, aunque se recomienda que todo el programa lo realicen en San José a fin de poder aprovechar los recursos para la investigación de grado. Ross Kinsler, uno de los artífices

de este nuevo modelo educativo,[295] señaló las profundas implicaciones de orden teológico, pastoral, socio- pedagógico y económico que tendría dicho cambio. Mencionó también, entre otras cosas, que las relaciones formales con otras instituciones e iglesias se triplicaron (de 10 a 30).[296] Su preocupación latente es encontrar la mejor manera de fortalecer esa "Red de hermandad teológica latinaomericana", cómo lograr que todos los estudiantes tengan acceso a los materiales que se publican y cómo mantenerse alerta en cuanto a las exigencias académicas y las alternativas curriculares que creativamente irán surgiendo en los diferentes contextos y centros educativos.[297]

8.3 La producción teológica

Nuevo Testamento: la justificación por la fe, Apocalipsis y Marcos

La justificación por la fe, uno de los ejes centrales en la teología protestante, continuó ocupando un lugar importante en las reflexiones teológicas, tanto de estudiantes como de profesores. Según Héctor Laporta, la justicia de Dios (dikaiosyne theou)[298] como un don (acción primera de Dios) se revela a través de y para la fe (dimensión dialéctica en la que se entremezclan Dios y el ser humano), por medio de Jesucristo, salvando y liberando al ser humano de seguir cometiendo adikia (trastocamiento de las relaciones inter-humanas), y transformándolo en instrumento de su justicia.[299] A este trabajo exegético continuó un debate, con la participación de Roberto Hoeferkamp (desde la perspectiva luterana), Victorio Araya (perspectiva latinoamericana) y de LaVerne Rutschman (desde la tradición anabautista).[300] Por su parte, Elsa Tamez abordó el tema de la justificación por la fe en su tesis doctoral desde la perspectiva de la TL, tomando como vértice la justificación por la fe y la vida amenazada de los pobres y el don de ser sujetos de la historia como poder de la justificación.[301]

René Padilla describe el comentario de Apocalipsis de Ricardo Foulkes, producto de muchos años de docencia e investigación de la literatura juanina, de la siguiente manera:

> *El presente comentario tiene la gran virtud de dejar que Juan de Patmos, el inspirado vidente del primer siglo, comunique su palabra de esperanza, sin imponerle ningún esquema escatológico rígido y sin minimizar la importancia que esa palabra tiene para la vida actual de la Iglesia.*[302]

El valioso aporte de Ricardo Foulkes contempla no sólo la literatura juanina, sino también el comentario al Evangelio de San Marcos, producto del trabajo conjunto de Ricardo Foulkes, Guillermo Cook y Francisco Mena, donde el aspecto martiriológico de la práctica de Jesús como invitación a su seguimiento ocupa el tema central.[303]

La liturgia

En marzo de 1988 el SBL organizó, junto con el CLAI, el primer encuentro de himnólogos, poetas cristianos y directores corales de una gran diversidad de iglesias (28 denominaciones) de América Latina. En esa ocasión el sacerdote episcopal brasileño Jaci Maraschin expresaba el significado de los sonidos en la liturgia de la siguiente manera:

> *Esa sonoridad litúrgica quiere afirmar la vida, como si el culto no fuese más que un latido vigoroso del propio corazón de la iglesia, en un ritmo de júbilo y gratitud.*

De esta manera se puso a la disposición de las iglesias cristianas uno de los textos más creativos que recoje ponencias sobre música y liturgia y nuevas canciones que nacen de la vida misma de las iglesias y comunidades de fe latinoamericanas.[304] Otros importantes aportes del SBL en el aspecto litúrgico lo constituyen el libro de cantos *Celebremos juntos*[305] y el cuaderno escrito por Edwin Mora para el programa de Cepas.[306]

Historia de la Iglesia

En el área de Historia de la Iglesia el aporte de Arturo Piedra ha sido muy importante con la producción de tres módulos y antologías para el programa de Bachillerato en Teología, que comprenden los orígenes de la iglesia,[307] la Reforma protestante[308] y la edad contemporánea.[309] La tesis doctoral de Jaime Adrián Prieto desarrolla, bajo el trasfondo histórico del trabajo evangelístico de las juntas misioneras menonitas de los EEUU en Latinoamérica y el protestantismo costarricense, la relación de la misión menonita en Costa Rica con el modelo desarrollista que se gestionó en el país durante el período 1960-1978.[310]

La voluminosa tesis de Mario Olivera tiene como objetivo: a) describir la vida de J. Mackay y su itinerario ecuménico en Europa, Estados Unidos y América Latina, b) analizar la comprensión e interpretación de J. Mackay del desafío histórico que representaron para el movimiento ecuménico los conflictos político-sociales y revolucionarios del continente latinoamericano y c) enfatizar las perspectivas del movimiento ecuménico que encabezó J. Mackay que se caracterizó por el esfuerzo de renovar y encarnar la iglesia en el seno mismo de su contexto histórico.[311] Otros estudiantes desarrollaron trabajos escritos, en el campo de la historia eclesiástica, sobre la Iglesia Bautista "Fuente de Luz" ubicada en la provincia de Heredia,[312] la Iglesia Evangélica y Reformada de Honduras,[313] la Iglesia Evangélica Metodista de Panamá,[314] la Iglesia de los Hermanos Unidos en Cristo en Honduras,[315] y la Iglesia de los Moravos en Costa Rica.[316]

La pastoral

Dentro de la pastoral tenemos toda una vasta y variada producción de trabajos escritos sobre la familia,[317] la mujer,[318] los niños abandonados,[319] los jóvenes,[320] las personas con limitaciones funcionales[321] y el acompañamiento en EL Salvador.[322]

Materiales del CEPAS

Después de analizar detenidamente el marco teórico con que Rolando Soto formuló el curso de educación teológica a "nivel medio", Francisco Mena presentó un marco teórico alternativo para el Curso de Educación Pastoral (CEPAS).[323] Las rupturas teóricas de Francisco Mena con respecto a Rolando Soto abarcan tanto el punto de partida teológico (el éxodo de Israel), como también el punto de partida socioanalítico, ideológico y metodológico. Con el nuevo trasfondo epistemológico, Francisco Mena propone al final de su trabajo nuevas orientaciones para la elaboración de los cuadernos en lo referente a tres de las secciones del mismo,[324] así como lo concerniente al tipo de prácticas o ejercicios que debe realizar el/la estudiante. Es bajo esta nueva orientación que el SBL ha estimulado y propiciado entre profesores[325] y estudiantes la elaboración de cuadernos de CEPAS. Este programa ha tenido una gran acogida en diversos círculos eclesiásticos, tanto en las iglesias evangélicas como en las comunidades católicas de muy diversos países de América Latina.[326]

Teología pentecostal

En el área de teología pentecostal encontramos toda una serie de monografías y artículos que representan la amplia participación de estudiantes de esta corriente eclesial. El esfuerzo de Senia Pilco se concentra en estudiar la participación de la mujer en la Iglesia de Dios del Evangelio Completo de Pavas y las limitaciones de esta participación debido a las estructuras eclesiales y a la perspectiva machista de los pastores y líderes de la Iglesia.[327] José Amesty de Colombia realizó un estudio sobre el "Pentecostalismo y el culto autóctono" y José Daniel Chiquete dedicó su esfuerzo a la comprensión de los milagros de sanidad en los evangelios y su significado actual para la teología pentecostal.[328] Los más recientes trabajos escritos sobre temas desde la tradición pentecostal son el proyecto de acción-reflexión de Otto R. Minera, en el cual enfoca el tema de la "Pastoral de la espiritualidad"[329] y el valioso aporte del estudiante pentecostal argentino Daniel Oliva Morel sobre la cristología pentecostal.[330]

La producción teológica desde Abya-Yala

El quinto centenario de la invasión a Abya-Yala motivó la producción literaria sobre los sujetos ligados a esa experiencia histórica, como los indígenas, los mestizos y los negros. Según Pascual Erasmo Mamani, "teológicamente el Pacha manifiesta la presencia de Dios en el Pachacamac (tiempo de la creación o del génesis, que es el pacarina), la Pachamama (la señora de la tierra y/o madre de la tierra) y el Pachakuti (el que

retorna siempre, el espacio, el que va a venir) en la historia.'"[331] Por su parte lupi`na quiere decir "estudio, análisis, darse cuenta de lo que está pasando y poder controlarlo". Resumiendo el término aymara Pachalupi`na designa el estudio del pensamiento del andino sobre la manifestación de Dios en la historia. Desde la cosmovisión de su pueblo maya, el guatemalteco Benjamín Chaj reflexionó sobre el maíz, base milenaria de la alimentación de su pueblo hasta hoy, como paradigma teológico para la pastoral indígena.[332] A pesar de que tanto Pascual Mamani como Benjamín Chaj en un primer momento teologizan a partir de sus religiones milenarias, en un segundo momento procuran acercarse a un diálogo con la teología cristiana latinoamericana. Las reflexiones bíblico-teológicas desde la perspectiva mestiza las encontramos en artículos de María Verónica Rozotto[333] y Elsa Tamez.[334]

La tesina de Pedro Arauz es un esfuerzo por valorar la liturgia afro-hispana en Panamá, en donde se asumen positivamente los valores cúlticos heredados de otras tradiciones de origen africano, no cristianas.[335] Otras reflexiones de la fe desde la negritud las encontramos en el artículo de Carmen Hutchinson Miller[336] y el simposio de la comunidad negra centroamericana realizado en agosto de 1992[337] en las instalaciones del SBL bajo el tema "Identidad e integración: derecho de toda raza".

El "nuevo orden mundial" y la ecología social

La temática del "nuevo orden mundial" fue abordado por el profesor holandés Lamberto Schuurman en el curso "El pensamiento teológico de Franz Himkelammert", que fue ofrecido en el cuarto bimestre de 1992. Actualmente, el estudiante del programa de Licenciatura Abner Barrera, prepara su tesis bajo la dirección de Roy May sobre el tema "Implicaciones del "nuevo orden mundial": desafíos éticos y teológicos".

El tema de la ecología social ha ocupado también un espacio importante en el último curso integrado del programa de Licenciatura del SBL[338] y la cátedra Juan Mackay.[339] El presente volumen de *VP* contiene las cartillas pastorales elaboradas por Tony Brun[340] en las que realiza una reflexión ecológico-social desde la "perspectiva del Sur", a fin de que las Iglesias puedan tomar conciencia de esta realidad. Escritas en un lenguaje popular y basadas en un análisis serio de las causas y consecuencias de la crisis ambiental, las cartillas abordan el tema desde la espiritualidad, la pastoral y la relectura bíblica.

Conclusiones finales

Cada una de las etapas históricas en la producción teológica del SBL presentan, a la misma vez, continuidades y descontinuidades con respecto al carácter inicial de la creación de esta institución. Me referiré, a modo de conclusión, a las continuidades.

Desde la fundación del Instituto Bíblico en 1923, Susana y Harry Strachan caracterizaban al mismo desde tres perspectivas: internacional, interdenominacional y bíblico-fundamental. Con el adjetivo "internacional" se quería enfatizar la procedencia de docentes

y estudiantes de muy diversos países de América Latina y ésta ha sido la tónica que ha marcado al SBL desde su fundación hasta hoy. En la producción literaria del SBL se nota claramente el esfuerzo por producir tesinas, tesis, monografías y ensayos desde los más diversos contextos latinoamericanos y eso incluye también una enorme gama de modelos pastorales. Con el adjetivo "interdenominacional" pretendían los fundadores enfatizar la importancia de crear un espacio donde fuera posible intercambiar la vivencia cristiana, la fe, la reflexión teológica y la pastoral desde las diferentes tradiciones eclesiales. Esta característica se nota claramente en las diferentes etapas históricas del SBL, de tal modo que encontramos trabajos escritos de índole confesional muy variada, es decir desde las diferentes tradiciones eclesiásticas en lo que concierne a muy variados temas en liturgia, doctrinas, teología sistemática e historia de la Iglesia. El otro aspecto que señalaban los Strachan era una fe bíblica-fundamental. La Palabra Viva de Dios, la Biblia, ha sido el fundamento en que se sustenta el currículo de estudios del SBL desde sus inicios hasta hoy. Esto se refleja también en la producción teológica del SBL, con los más variados escritos sobre teología bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento, exégesis, hermenéutica y Teología sistemática. En este sentido, el SBL ha asumido con gran responsabilidad, desde su fundación hasta hoy, todo lo que significa ser una "casa de profetas", tal y como la designaron sus fundadores.

NOTAS

1 Este ensayo fue presentado en forma de coloquio a los profesores y profesoras del SBL el día 24 de junio de 1993. A ellos y ellas, así como al Prof. Juan Stam, agradezco sus comentarios, observaciones y precisiones, algunas de las cuales estoy tomando en cuenta en ésta última versión.

2 Wilton M. Nelson, "A History of Protestantism in Costa Rica", Doctoral Dissertation, Princeton Theological Seminary (New Jersey, 1957, p. 257-262).

3 Alvaro Pérez Guzmán, "Apuntes históricos del Seminario Bíblico Latinoamericano", San José, sin fecha, p. 2-11. Bruce W. Robbins, "Contextualization in Costa Rican Theological Education Today: A History of the Seminario Bíblico Latinoamericano", San José, Costa Rica, 1922-1990, Dissertation, Southern Methodist University, August 9, 1991.

4 La Sra. Susan Beamish nació en Irlanda el 28 de abril de 1874 y era miembra de la Iglesia Anglicana, pero asistía también a la Iglesia Metodista de su condado natal de Cork, en donde le nació el gran deseo de dedicarse al servicio misionero. Véase: Wilton M. Nelson, "Historia del protestantismo en Costa Rica", (Borrador del libro que publicó INDEFF), San José, 1983, p. XVII-2.

5 Los padres de Harry Strachan fueron Joseph Strachan y Mary Murray, ambos presbiterianos y de nacionalidad escocesa. Harry Strachan nació en Fergus, Ontario, Canadá, el 27 de junio de 1872. En 1879, acompañó a sus padres, quienes regresaron a Escocia. Su preparación académica y espiritual la realizó en el Harley and Cliff College, y durante este tiempo llegó a conocer a Susan Beamish quien estudiaba en el colegio de señoritas Doric Lodge. Véase: Rogelio Archilla, "Terminó su Carrera", en: MB, Año XIX, número 4-5, Abril-Mayo de 1945, p. 1. Nelson, Wilton M., "Historia del protestantismo en Costa Rica", (Borrador) (San José: INDEFF, 1983), p. XVII-2.

6 Véase "Despedida del señor Strachan", en: ET, (La Plata,) Año IX, Núm. 11, 1910, p. 220.

7 Véase: LAE XXIV, april, 1945, p. 25.

8 Véase "Despedida del señor Strachan", en: ET, (La Plata), Año IX, Núm. 11, 1910, p. 220.

9 Juan Kessler/Wilton M. Nelson, "Panamá 1916 y su impacto sobre el protestantismo latinoamericano", en: CLAI, (Oaxtepec)1978, (EE.UU.), CLAI, 1980, p. 9-30.

10 Véase: "An Attempt to Meet the Need", en: LAE, Vol. I, No. 2, 1921, p. 5.

11 Véase: LAE, Vol. III, Nos. 4-5, Jan.-Feb. 1924, (Suplemento especial entre p. 8 y 9).

12 Véase: "Our Headquarters and Literature Department", en: LAE, Vol. I, No. 1, 1921, p. 3. LAE, Vol. XIII, No. 8-9, Setiembre 1934, p. 10-13.

13 En el caso de Costa Rica véase" Edwin Mora, "Origen y desarrollo del metodismo costarricense 1917-1930". Aprte histórico a la Iglesia Evangélica Metodista de Costa Rica, Tesina Bachillerato (San José, inédito: SBL, 1984). Arturo Piedra, "La misión Latinoamericana en perspectiva histórica" 1921-1945". Contribución a la ñhistoria del protestantismo en Costa Rica,m Tesis Licenciatura en Teología (San José, inédito: SBL, 1983).

14 "Missionary Cooperation in Latin América", en *Missionary Reviw of the Worlk XLIII*, May, 1920, p. 323 Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Methodist Episcopal Church, 1917, p. 391. Ambas referencias bibliográficas hechas por Nelson, Wilton M., *A History of Protestantism in Costa Rica*, op.cit. p. 242.

15 Actas de la Conferencia de la Iglesia Metodista Episcopal, No. III (1923), p. 20, No. V (1925), p. 36'38. Citado en Nelson Wilton M., *A History of Protestantism in Costa Rica*, op,cit., p. 252.

16 Sobre la visita del presidente liberal Cleto González Víquez a la inauguración de la Clínica Bíblica (julio 14 de 1929) y una foto junto con los esposos Strachan y las primeras enfermeras graduadas de esa clínica véase: "Medical Work", en: *Latin America Evangelization Campaign*,(Philadelphia, Penn sylvania), sin fecha (probablemente fines de 1929 o principios de 1930), p. 18-21. Véase también: La Tribuna X, Julio 15, 1929, p. 4.

17 Actas de la Conferencia de la Iglesia Metodista Episcopal, No. V (1925), p. 40. Citado en: Wilton M. Nelson, *A History of protestantism in Costa Rica*, op. cit., p. 252.

18 Luis F. González, *Historia de la influencia extranjera en el desenvolvimiento educacional y científico de Costa Rica* (San José: Imprenta Nacional, 1921) p. 161.

19 Véase: "An Attempt to Meet the Need", en: LAE, Vol. 1, No. 1, 1921, p. 4. H. Strachan, "Women's Bible Training School", en: LAE, Vol. 1, No. 8, July 1922, p. 10-12.

20 La "Liga Nacional de Mujeres Evangélicas" fue organizada en Buenos Aires a finales de 1916 y conglutinaba a mujeres de las diferentes organizaciones evangélicas de Argentina. Tenía el propósito de ser de ayuda a las mujeres en sus facnas hogareñas como madres, esposas, e hijas, a extender la fe evangélica a otras personas, y luchar contra todos aquellos elementos que dañaban "los intereses más íntimos" de la mujer como: prostitución, condiciones de trabajo de las mujeres, pornografía, alcoholismo, infancia abandonada, etc. (Aquí se cita a Susan como secretaria de la organización). Véase: "Liga Nacional de Mujeres Evangélicas", en: ET, Año XVI, Núm. 5, Noviembre de 1916, p. 91.

21 Susan B. Strachan, "Liga Nacional de Mujeres Evangélicas", en: ET, Año XVI, Núm. 9, Marzo 1917, p. 168.

22 Susan B. Strachan, "! Hace calor !", en: ET, Año XVI, Núm. 8, Febrero 1917, p. 148.

23 Susan B. Strachan, "El novio", en: ET, Año XVI, Núm. 1, Julio de 1916, p. 7.

24 Susan B. Strachan, "Conversación", en: ET, Año XVI, Núm. 10, Abril de 1917, p. 190-192.

25 Susan B. Strachan, "Año nuevo, nueva vida", en: ET, Año XVI, Núm. 7, Enero de 1917, p. 130.

26 Susan B. Strachan,"La patria de nuestros ensueños", en: ET, Año XVI, Núm. 4, Octubre de 1916, p. 71-72.

27 Susan B. Strachan,"La patria de nuestros ensueños", op. cit. p. 72. Sobre el rol evangelístico de las mujeres para con otras mujeres véase: Susan B. Strachan, "Esta ha hecho lo que podía", en: ET, Año XVI, Núm. 11, Mayo de 1917, p. 210.

28 Véase: "Notes from the Latin American Field", en: LAE, Vol. III, No. 6, March 1924, p. 15-16.

29 Mientras Juan Stam enfatiza sobre todo el carácter profético de la crítica de los Strachan a la política norteamericana con respecto a Nicaragua, Arturo Piedra señala también las ambiguedades de ese talante profético. Véase: Juan Stam, "Problemática nicaragüense y testimonio cristiano", en: *Serie Reflexiva Bíblico Teológica* (San José: SBL, 1979) p. 1-10. Arturo Piedra, *La Misión Latinoamericana ... op. cit.* p. 177-186, 222-229.

30 H. Strachan, "Cablegrafic Message to the President of the United States", en: LAE, Vol. VI, No. 1, January 1927, p. 14.

31 Véase por ejemplo la opinión de los misioneros respecto a la intervención norteamericana en Honduras en 1924, en: "Notes from the Latin American Field", en: LAE, Vol. III, No. 8, May 1924, p. 11. La campaña evangelística en Sto. Domingo se inició después de la Invasión norteamericana en junio 1924. H. Strachan y sus acompañantes tuvieron grandes dificultades por la oposición que tuvieron en isla al ser acusados de ser propagandistas de los intereses norteamericanos. Véase: H. Strachan, "The Campaign in Puerto Plata", en: LAE, Vol. IV, No. 2, November 1924, p. 9-11.

32 Esta es la expresión que utiliza Juan Stam para describir la posición teológica de los esposos Strachan. Véase: Carta a Jaime Prieto, 27 de junio de 1993, p. 2.

33 "New President of Costa Rica Takes Office", LAE, Vol. VII, No. 7, July 1928, p. 8

34 Véase también las críticas del misionero presbiteriano en Guatemala, E. M. Haymaker, a la invasión de Estados Unidos en Nicaragua. Ed. Haymaker, "Kellogg Echoes", en: LAE, Vol. VI, No. 6, June 1927, p. 14-15.
35 S. Strachan, "The Women's Bible Training School in San José", en: LAE, Vol. II, No. 2, Nov. 1922, p. 7-8.
36 H. Strachan, "The Women's Bible Training School in San José", en: LAE, Vol. II, No. 8, May 1923, p. 7-8.
37 Véase: "Except the Lord Build the House, They Labour in Vain that Build It.", en: LAE, Vol. III, No. 6, March 1924, p. 8-9.
38 "The Women's Bible Training School in San José", en: LAE, Vol. II, No. 2, Nov. 1922, p. 7-8.
39 "A New Recruit", en: LAE, Vol. II, No. 9, June 1923, p. 11.
40 "A New Worker for the Bible Schol", en: LAE, Vol. III, Nos. 4-5, Jan-Feb. 1924, p. 5-6.
41 "Somebody's Representative", en: LAE, Vol. V, No. 1, Jan.-Feb. 1926, p. 6.
42 "The Coming of the First Eight", en: LAE, Vol. III, No. 11, Aug.-Sep. 1924, p.13-15.
43 Sobre la educación liberal de la mujer en el Colegio Superior de Señoritas de Costa Rica en 1901, decía el Ministro de Educación Justo A. Facio lo siguiente: "Los ejercicios domésticos influyen de manera poderosa en la formación moral de la niña, porque con ellos nace el apego al hogar y ese sentimiento abnegado que inspira y guía a la mujer, sin violencia, con dulzura en el cumplimiento de sus hermosos deberes sociales." Véase: "Memoria de Instrucción". (1901). Páginas XIX-XX. Citado por Astrid Fischel, *El uso ingenioso de la ideología en Costa Rica* (San José: EUNED, 1992) p. 58.
44 Véase: LAE, Vol. III, No. 1, Octubre 1923, p. 7-10.
45 El siguiente testimonio de la estudiante Victoria Figueroa de El Salvador nos confirma lo anterior: "En épocas pasadas teníase en poco la preparación intelectual de la mujer. Casi puede decirse que su círculo era estrecho que se reducía a la enseñanza doméstica, esto es, coser, lavar, cocinar y si se podía económicamente, aprendería música, canto, pintura, etc... Todo esto en el orden material e intelectual es bueno y necesario pero no culmina en lo que la mujer preparada es capaz de hacer."Véase: Victoria Figueroa, "La preparación de la Mujer", en: MB, Año III, No. 17-18, 15 abril 1929, p. 11-12. "The Bible Institute from the Point of View of the Third Year Students", en: LAE, Vol. VIII, No. 4, April 1929, p. 10-13.
46 La MCA fue fundada por C. I. Scofield, uno de los principales gestores de la interpretación bíblica fundamentalista conocida como "dispensacionalismo". Véase : C. I. Scofield (Ed.), *Biblia Anotada de Scofield: La Santa Biblia*, (Dalton Georgia: Publicaciones Españolas, Quinta edición, 1973).
47 W. L. Thompson provenía de la Asociación de Iglesias Evangélicas de Canadá, era graduado en la escuela bíblica de Philadelphia en 1922 y asistente del pastor Dr. Philpott de la la Iglesia de Moody en Ontario. Véase:"Introducing our New Workers", en: LAE, Vol. V, No. 2, March 1926, p. 7.
48 Esta profesora era graduada del Moody Bible Institute. Véase: "Another Addition to our Staff in Costa Rica", en: LAE, Vol. V, No. 6, July 1926, p. 5.
49 El Moody Bible Institute es uno de los centros de formación bíblica fundamentalista con gran influencia de la doctrina premilenialista. Véase: Willard Smith, *Mennonites in Illinois*, (Pennsylvania, 1983) S. 307.
50 H. Strachan, "First Graduation. Exercises in the Bible Institute, Costa Rica", en: LAE, Vol. V, No. 7, August 1926, p. 5-7.
51 S. M. Alfaro, "The (Latin American) Biblic Institute", en: LAE, Vol. VI, No. 8, August-Sept. 1927, p. 6-7.
52 Véase: R. R. Gregory, "Taking the Gospel to the Valiente Indians", en: LAE, Vol. V, No. 4, May 1926, p.5-8. "Something More About the Valiente Indians", en: LAE,Vol. VI, No. 7, July 1927, p. 14-15.
53 "Build the House, and I Will Take Pleasure in it", en: LAE, Vol. IV, No. 8, May 1925, p. 10-12.
54 "New Workers for Central America", en: LAE, Vol. VII, No. 1, Jan. 1928, p.6-7.
55 Véase: LAE, Vol. III, No. 1, Octubre 1923, p. 7-10. H. Strachan, "The History of the Bible Training Movement in Costa Rica", en: LAE, Vol. I, No. 10, July-Aug. 1925, p. 6-8. "How the Men's Building Came Into Existence", Ibid, p. 13-14.
56 Véase: "What We Are Aiming At", en: LAE, Vol. IV, No. 10, July-Aug. 1925, p. 15.
57 J. J. Elder, "In Training to Save Souls, but Saving Souls While They Train", en: LAE, Vol. V, No. 8, Sept.-Oct. 1926, p. 13-15.
58 "Evangelizing Costa Rica", en: LAE, Vol. IV, No. 3, December 1924, p. 7-8. H. Strachan, "Institute News: Another New Building", en: LAE, Vol. IV, No. 3, December 1924, p. 6-7.
59 W. L. Thompson, "Under Fire in Atenas", en: LAE, Vol. VI, No. 3, March 1927, p. 8-10.

60 Véase: "How We Failed in Cartago", en: LAE, Vol. VI, No. 6, June 1927, p. 6-7.
61 "The New Tabernacle", en: LAE, Vol. 11, No. 4, April 1928,p. 6-7. "The Building Program in San José Coing Splendidly Foward", en: LAE, Vol. VII, No. 6, June 1928, p. 6-7.
62 "An Attempt to Meet the Need", en: LAE, Vol. I, No. I, October 1921, p. 4-5.
63 Véase: "Guatemala, Our Immediate Field of Action", en: LAE, Vol. I, No. I, 1921, p. 9.
64 Véase: "The Campaign in Salvador", en: LAE, Vol. I, No. 5, April 1922, p. 8.
65 Leroy W. Mc. Connell, "The Campaign in Costa Rica, en: LAE,Vol. I, No. 9, Aug. Sept.1922, p. 8.
66 Roberto Elphick V., "Campaigning in Barranquilla", en: LAE, Vol. II, No. 7, April 1923, p. 6.
67 J. Christiansen, "The Evangelization Campaign in Venezuela", en: LAE, Vol. II, No. 9, June 1923, p. 5-8. 68 H. Strachan, "Great Evangelistic Enthusiasm in Argentina and Chile", en: LAE, Vol. II, No. 10, July 1923, p. 4.
69 *Ibid.*
70 "News From the Campaign in Nicaragua", en: LAE, Vol. III, No. 8, May 1924, p. 5.
71 "Plans for the Campaign in Porto Rico", en: LAE, Vol. IV, No. 4, January 1925, p. 3-4.
72 Véase: "A Prayer Call on Behalf of the Evangelistic Campaign in Bolivia", en: LAE, Vol. V, No. 8, Sept.-Oct. 1926, p. 6-7.
73 "Mr. Strachan in Havana", en: LAE, Vol. VII, No. 5, May 1928, p. 6.
74 H. Strachan, "How the Grand Khan helped Columbus to find America", en: LAE, Vol. V, No. 2, March 1926, p. 13-14. En la misma línea de interpretación se encontraba el pastor presbyteriano de Puerto Rico Sergio M. ALfaro, -evangelizador y profesor en el IB- quién consideraba que la Iglesia Católica era causante de la ignorancia la superstición y la pobreza en América Latina y era necesario que América Latina volviese a ser conquistada con el mensaje redentor de la cruz. Véase: Sergio M. Alfaro, "The New Conquest", en: LAE, Vol. VI, No. 9 , October 1927, p. 8-9.
75 Véase: "Doctrines of the Church of Rome. Purgatory and the Invocation and Veneration of Relics of Saints and of Sacred Images", en: LAE, Vol. VI, No. 7, July 1927, p.10-11. Véase también: "Of whom the World was not Worthy", en: LAE, Vol. IV, No. 3, December 1924, p. 13.
76 Véase: Monseñor Víctor Ml. Sanabria, *Historia de Nuestra Señora de los Angeles*, (San José: Editorial Costa Rica, 1985).
77 Véase: "The Queen of Heaven Crowned in Costa Rica", en: LAE, Vol. V., No. 4, May 1926, p. 11-13.
78 Véase: Bishop Neely, "These Be Thy Gods, oh Latin America!", en LAE, Vol. IV, No. 11, Sept. Oct. 1925, p. 13. H. Strachan hacía responsable a la Iglesia católica del lamentable estado de los indígenas en Bolivia, quienes - según él- al celebrar las fiestas de la Virgen del Rosario, se dedicaban a tomar licor y a practicar la inmoralidad. H. Strachan, "With the Bolivian Indian Mission", en: LAE, Vol., No. 1, January 1927, p. 9-12.
79 H. Strachan, "Welcoming Mr. McQuilkin", en: LAE, Vol. I, No. 5, April 1922, p. 3.
80 H. Strachan, "The Black Christ of Esquipulas", en: LAE, Vol. I, No. 6, May 1922, p. 11-13. Otras reflexiones de H. Strachan sobre el Cristo negro de Esquipulas en Alajuelita de Costa Rica véase en: H. Strachan, "Costa Rica's Cristo de Esquipulas", en: LAE, Vol. III, No. 7, April 1924, p. 14-16. Indudablemente H. Strachan y el predicador Samuel Palomeque quedaron totalmente impresionados por la enorme cantidad de peregrinos que se dirijían en procesiones para ver al Cristo negro de Esquipulas. Véase: "The Black Christ of Esquipulas", en: LAE, Vol. X, No. 5, May 1931, p. 8-9.
81 Véase: Holy Week in Salvador", en: LAE, Vol. II, No. 2, Nov. 1922, p. 9-10.
82 Véase: Webster Browning, "Simply a Change of Idols", en: LAE, Vol. V, No. 3, April 1926, p. 9.
84 El Partido Comunista de Costa Rica fue fundado en 1931. Véase: Ana María Botey/Rodolfo Cisneros, *La crisis de 1929 y la fundación del partido comunista de Costa Rica*, (San José: Editorial Costa Rica, 1984), p. 118.
85 Véase: Frank Ellis, Las transnacionales del banano en Centroamérica, (San José: EDUCA, 1983).
86 LAE, Vol. III, No. 6, Junio 1934, p. 191.
87 Esta adversión al comunismo está ligada a la experiencia del trabajo misionero de la ML en países comunistas. El martirio de los misioneros Betty y John Stam acaecido en China en manos de los comunistas en diciembre de 1934 ocupo un lugar importante en el Mensajero Bíblico. Jacob Stam, "El Martirio de Betty y John Stam", en: *El Mensajero Bíblico*, Año X, Número 11, San José, Diciembre 1936, p. 1-4.
88 Véase: LAE, Vol. XVII, No. 8-9, Setiembre 1938, p. 103.
89 Datos biográficos del pastor Archilla véase en: "Sr. Rogelio Archilla", en: LAE,Vol. XII, No. 11, Nov. 1933, p. 11.

90 Rogelio Archilla, "El elixir de la Vida", en: MB, Año XV, Número 3, San José, Marzo de 1941, p. 1, 2.
91 Véase también: Mary Mejías, "Un llamamiento a la Guerra", en: MB, Año XIV, Números 20-21, San José, Marzo-Abril, 1940, p. 1-2.
92 Rogelio Archilla, "Las Cuatro Libertades Democráticas", en: MB, Año XVIII, Números 9-10, Setiembre-Octubre de 1944, p. 1-2. Véase también el siguiente comentario: "Y las naciones están muriendo para que la Libertad pueda vivir, es la Iglesia Católica la que está emulando a Hitler, pidiendo la supresión de estas libertades en todo el Continente Suramericano y demandando de los Estados Unidos, como precio de su aquiescencia a su Política de Buena Vecindad, la retirada de todos los misioneros protestantes." En: A. Stuart McNairn, "La América Latina y la libertad", en: MB, Año XVIII, Números 3-4, Marzo-Abril de 1944, p. 3. 93 Véase: "Harping on the Same String", en: LAE, Vol. XII, No. 11, Nov. 1933, p. 8-9.
94 "Concerning the Biblie Institute: Read it Prayerfully", en: LAE, Vol. XII, No. 4, April 1933, p. 8-9.
95 "Algunos hechos acerca del Instituto Bíblico de Costa Rica", en: *El Mensajero Bíblico*, Año X, Número 12, San José, julio 1936, p. 4.
96 Véase: "Ejercicios de Graduación", en: MB, Año XX, Número 1, San José, Enero de1946, p. 4.
97 Sobre el desarrollo histórico de la Biblioteca del SBL véase: Alvaro Pérez, Op. Cit. p. 60-71.
98 LAE, Vol. X, No. 8-9, p. 11.
99 Wilton M. Nelson, "Esbozo histórico del SBL", en: Alberto Guang (Director), Anuario del SBL, 1973, p. 67. Wilton M. Nelson, Apuntes sobre la historia de la biblioteca del SBL, (Charla que dió en el SBL en 1982), p. 6. Citado por: Alvaro Pérez, *Op. cit.*, p. 63.
100 Rogelio Archilla, "Terminó su Carrera", *El Mensajero Bíblico*, Año XIX, Números 4-5, San José, Abril-Mayo, 1945, p. 1.
100 Véase: "Seminario Bíblico Latinoamericano", en: MB, Año XV, No. 7-8, Julio-Agosto 1941, p. 4-5.
101 Enrique Strachan, "A la Juventud Evangélica de la América Latina", en: MB, Año XII, Número 5, San José, Diciembre 1937, p. 6.
102 Véase: "Assignments for 1932", en: LAE, Vol. X, No. 1-2, January-February1932, p. 6.
103 Véase: "Primer Congreso Bíblico Costarricense", en: MB, Año XIX, Números 4-5, San José, Abril-Mayo, 1945, p. 14.
104 Véase: "Aclaración Indispensable", en: MB, Año XIX, Número I, San José, Enero de 1945, p. 4.
105 Rogelio Archilla, "Varón de Dolores", en: MB, Año XVI, Número 4, San José, Abril, 1942, p. 1-2.
106 Rogelio Archilla, "El Mismo Sentir de Cristo", en: MB, Año XIII, Números 14-15, San José, Setiembre-Octubre 1939, p. 1-2.
107 Enrique Strachan, "Resurección", en: MB, Año XII, Número 9, San José, Abril, 1938, p. 1-2.
108 Rogelio Archilla, "Presos de Esperanza", en: MB, Año XII, Número 9, San José, Abril, 1938, p. 4-5.
109 La gran influencia de los dispensacionalistas se puede notar desde el principio en donde el currículo incluía una materia que se llamaba "Dispensación e historia de la Iglesia"(1922) y "Verdad dispensacional" (1923). Véase: "The Women's Bible Training School in San José", en: LAE, Vol. II, No. 2, Nov. 1922, p. 7-8.
110 Véase: "Reaffirming", en: LAE, Vol. IV, No. 7, April 1925, p.5-6.
111 Jerónimo Núñez, "! Eternidad !", en: MB, Año XII, Número 12, San José, Julio, 1938, p. 4.
112 Véase carta de Arístides Días O. a Enrique Strachan, en: MB, Año XVI, Número 7-8, San José, Julio-Agosto de 1942, p. 7.
113 Véase por ej. un estudio sobre el reino milenial de Jesucristo, en: Camphell Morgan, "Análisis del Nuevo Testamento, Apocalipsis, Jesucristo descubierto", en: MB, Año XIV, Números 24-25, San José, Julio-Agosto, 1940, p. 3.
114 Enrique Strachan, "Resurección", en: MB, Año XII, Número 9, San José, Abril, 1938, p. 1-2.
115 Posteriormente sería Rubén Lores, quién en la década de los setenta se referería en forma sistemática en contra del destino manifiesto de las juntas misioneras euro-norteamericanas. Véase: Rubén Lores, "El destino manifiesto y la empresa misionera", en: VP, Vol. 7, No. 1 y 2, San José,1987, p. 13-38.
116 Véase: "Editorial: The Reformation in Spain", en: LAE, Vol. XII, No. 12, Dec. 1933, p. 3-4.
117 Clarencie E. Mason, "El Desastre de Pearl Harbor", en: MB, Año XVI, Número 6, San José, Junio de 1942, p. 1-3. (cita p. 3)

118 Véase: Gerd Ressing, Versagte der Westen in Jalta und Potsdan? Ein dokumentiener Wegweiser durch die alliierten Driegskonferenten, Frankfurt, 1970, p. 10 y ss.
119 Véase: Prudencio Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, Tomo II, (Madrid,1963) p. 16.
120 Editorial Costa Rica. William L. Thompson, "The Rise of Communism in Latin America (Part I)", en: LAE, Vol. XXVIII, Nos. 5-6, Sptember-October, 1948, p. 44-45. William L. Thompson, "The Rise of Communism in Latin America (Part II)" en: LAE, Vol. XXVIII, Nos. 7-8, November-December, 1948, p. 58,61.
121 Véase: Jacobo Schifter, *La fase oculta de la guerra civil en Costa Rica*, (San José, 1981).
122 Sobre la visita de Jacob Stam, Vice-Presidente de la ML a Colombia, véase: "Notas y Noticias", en: MB, Año XX, Número 1, Enero de 1946, p. 8. 123 "Editorial: The Battle for Latin America", en: LAE, Vol. XXVII, Nos. 10-12, October-December 1947, p. 55-56. Véase el comentario respecto al libro del Dr. George P. Howard, Libertad religiosa en la América Latina?, en el artículo titulado: "Es catolicarromana la América?", en: MB, Año XX, Número 2, Marzo y Abril de 1946, p. 6. A. Serrano, "La España de Hoy", en: MB, Números 11-12, Noviembre- Diciembre, Año de 1945, p. 1-2 (cita en P. 2). Véase el filme: "Colombia conflict", en: LAE, November-December 1958, p.110-111.
124 Véase: Bruce W. Robbins, op. cit. p. 72-73.
125 Véase: Carta de Juan Stam a Jaime Prieto, 27 de junio de 1993, p. 3.
126 Véase: "El Dr. Juan A. Mackay Visita a Costa Rica", en: MB, Año XX, Números 4, San José, Setiembre y Octubre, 1946, p. 6.
127 Véase: "La Juventud Cristiana y la Libertad", en: MB, Año XIX, Números 11-12, San José, Noviembre y Diciembre, 1945, p. 8.
128 Los cursos por correspondencia que se ofrecían para maestros de escuela dominical y obreros laicos incluían: Biblia, Evangelismo personal, Homilética, Doctrina Biblica y Romanismo. Ibid, p. 5.
129 Véase: "Seminary Moves Forward", en: LAE Vo. XIX, No. 1, March 1954, p. 24.
130 Francisco P. Ordoñez, "Graduación de la Clase 1946 del Seminario Bíblico", en: MB, Año XXI, Número 1-2, Enero-Febrero de 1946, p. 4.
131 Véase: "With the L.A.M. in Bolívar, Colombia", en: LAE, Vol. XXVII, No. 1-3, January-March, 1947, p. 6.
132 Véase: "Campaign Windup", en: LAE, Jan.-Feb. 1953, p.183
133 William L. Thompson, "A Report on the Evangelistic Campaigns", en: LAE, March-April, 1957, p.37.
134 Véase "With the L.A.M. The Higlights of 1956", en: LAE, January-February 1956, p.12-13.
135 Véase: "Editorial: The Battle for Latin America", en: LAE, Vol. XXVII, No. 10-12, October-Dec., 1947, p. 55-56. " Es catolicarromana la América Latina?", en: MB, Año XX, Número 2, Marzo y Abril de 1946, p. 6.
136 Thomas Cherry, "Indigenous Church Principles", en: LAE, May-June, 1957, p. 47-48.
137 Elisabeth F. Isais, "Interview with don Rogelio", en: LAE, May-June 1957, p. 50-51.
138 K. Strachan, Editorial: Modem Rationalism", en: LAE, Vol. XXVII, Nos. 7-9, July-September 1947, p. 35.
139 Mensaje de Kenneth Strachan a los estudiantes en la graduación del SBL en 1947 , "Acción y Fe", en: MB, Año XXI, Números 11-12, San José, Noviembre y Diciembre,1947, p. 4-5.
140 Wilton M. Nelson, "Los Russellistas Desenmascarados", en: MB, Año XVIII, No. 9-10, Septiembre-Octubre 1944, p. 4,7.
141 Datos biográficos de Wilton M. Nelson en: Raúl Martínez/Enrique Guang/ otros (Editores), *Anuario del SBL* (San José: SBL, 1967) p. 15.
142 Wilton M. Nelson, "El Disparatado Sistema Profético del Russellismo", en: MB; Año XIX, Número 2-3, Febrero-Marzo 1945, p. 5-6.
143 Wilton M. Nelson, "La Enseñanza Rusellista acerca de Jesucristo", en: MB, Números 11-12, Año XIX, Noviembre-Diciembre, 1945, p. 4,7. Del mismo autor véase los siguientes artículos: "El fin de la siega y la venida de Jesús al Templo- 1918", en: MB, Año XIX, No. 6-7, Junio-Julio 1945, p. 5-7. "La Siega de la Edad Evangélica", 1874-1914", en: MB, Números 4-5, Año XIX, Abril-Mayo de 1945, p. 10,11,13. "La Enseñanza Rusellista acerca de la muerte", en: MB, Número 4, Año XX, Setiembre-Octubre, 1946, p. 4. "La Doctrina de una Segunda Prueba", en: MB, Número 1 y 2, Año XXI, Enero-Febrero, 1947, p. 2-3,5-6.
144 Wilton M. Nelson, *Los testigos de Jehová*, (El paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1949).
145 Grace y Dayton Roberts, "Red Tide in Latin America", en: LAE, January-February, 1959, p. 6-7.

146 Véase: "Late Items from Cuba", en: LAE, May-June 1962, p. 19. "News Briefs", en: LAE, January-February 1963, p. 19.
147 W. Dayton Roberts, "... Communism in the Balance", en: LAE; Vol. 40, No. 11-12, p. 5-6.
148 Véase: "Latin America News Front", en: LAE, March-April 1961, (suplemento entre p. 12 y 13).
149 Véase por ejemplo: W. Stanley Rycroft/Myrtle M. Clemmer, *A factual study of Latin America* (New York: Commission on Ecumenical Mission and Relations, The Presbyterian Church in the U.S.A, 1963).
150 James E. Goff, "U.S. Aid to Colombia's Schools - Has It Promoted Democracy?, en: LAE, September-October 1964, p. 4-7. El artículo de Rubem César Fernandez nos señala algunas de las tensiones ideológicas al interior de la ML en estos años. Véase: "Fundamentalismo a la derecha y a la izquierda: misiones evangélicas y tensiones ideológicas", en: Cristianismo y Sociedad, Nos. 69 y 70, Año XIX, 1981., p. 21-50. Ciertamente tiene razón el Prof. Juan Stam al criticar tanto el artículo de Rubem César Fernandes como esta sección de mi trabajo, cuando afirma que la conflictividad en este período debe ser analizado mucho más profundamente, considerando no solamente las fuentes del LAE, sino también a base de entrevistas con los actores y de los "memos" de la época. (Véase carta de Juan Stam a Jaime A. Prieto, 27 de junio de 1993, p. 1.) Ésta es una tarea que sin lugar a dudas debe realizarse para poder comprender más profundamente toda la dinámica histórica en que se gestionó. Reconozco que no solamente éste, sino también el contexto de cada período brindan solamente una pequeña apreciación de la dinámica histórica en que se gestionaron. No puede ser de otra manera, pues cada período en sí, da lugar para escribir una disertación. Espero sí, que este ensayo sirva de desafío para profundizar cada uno de los períodos históricos aquí señalados.
151 La Conferencia Mundial sobre Iglesia y Sociedad abordó esta temática en 1966. Véase: CMI, Los cristianos en las revoluciones tecnicas y sociales de nuestro tiempo. Documentos de la Conferencia sobre Iglesia y Sociedad (Ginebra, 12-26 julio 1969, Editorial Sal Terrae, Santander, 1971.
152 "Missionaries for mañana", en: LAE, March-April 1961, p. 14-15.
153 Irene Westling, "Molding Young Lives...to Awaken a Continent", en: LAE, September-October 1963, p. 4-9.
154 Rubén Lores, "Today's Battle - Today's Weapons", en: LAE, January-February 1964, p. 1.
155 Irene Westling, "Molding Young Lives...to Awaken a Continent", op. cit., p. 4-9. "Meet the Monterrosos", en: LAE, Vol. 38, No. 7-8, July-August 1958, p. 77.
156 W. Dayton Roberts, "Romanism's New Face in Latin America", en: LAE, May-June 1962, p. 3-6. Richard Foulkes, "Encounter and Dialogue", en: LAE, November-December 1962, p. 9-12. Wilton M. Nelson, "New Rome and the Old Gospel", en: LAE, May-June 1963, p. 6-9.
157 Véase: Anuario del SBL, SBL, San José, 1963, p. 15.
158 Raúl Martínez/Enrique Guang/otros, Anuario del SBL, San José, 1967, p. 48.
159 _____________"Encounter and Dialogue", LAE, Nov.-Dec. 1962, p. 10-13. ___________"Encuentro en Lovaina", MB, Oct. 1962. ________________ "Los toros que son y la puerta que es", Vínculos, No. 11, 1966, p. ____________.
160 Véase: *Prospecto del SBL*, (San José, 1963), p. 12-15.
161 Véase: "Bible Seminary to Confer B. D. Degree", en: LAE, January-February 1963, p. 18. Véase también: "Seminario Bíblico", en: LAE, May-June 1963, p. 19.
162 *Prospecto Provisional del SBL* (Resumido), (San José, 1971), p. 3.
163 Victorio Araya G., "Interpretación cristiana de la cultura clásica en la obra apologética de Justino Mártir", Tesis de Licenciatura (San José, inédita: SBL, 1969).
164 Véase los artículos: "Missionaries for mañana", en: LAE, March-April 1961, p. 14-15. "What Kind of Results?" y "Radio - the first impact", en: LAE, March-April 1961, p. 6-7. Paul Pretiz, "Outlook: Bright", en: LAE, July-August 1962, p. 16. "Editorial Caribe. Publishing house of the Latin America Mission", en: LAE, Literature Supplement, Fall 1962, p. 5-8.
165 Véase: "Costa Rica Annual Mission Meeting", en: LAE, Vol. 39, No. 1-2, January-February 1959, p. 10-11.
166 Kenneth Strachan, "Llamado al testimonio", en: *Cuadernos Teológicos*, P. 70. Vergil Gerber, "New Vistas for a New Latin America", en: LAE, September-October 1958, p. 87-88.
167 W. Dayton Roberts, "Billy Graham Caribbean Crusade Round-UP", en: LAE, Vol. 38, No. 5-6, May-June 1958, p. 46.
168 Véase: "Billy Graham South America Crusade", en: LAE, Vol. 39, No. 5-6, May-June 1959, p. 52-53. Billy Graham, "What I Learned in South America", en: LAE, May-June 1962, p. 9-11.

169 Véase: "With the L.A.M.", en: LAE, Vol. 39, No. 7-8, July-August 1959, p. 72-73.

170 Véase: "Latin America News Front", en: LAE, May-June 1961, p. 13. Saba L. Foster, "Diary of an Eyewitness", LAE, July-August 1961, p. 3-6.

171 Véase: "Again comes the call to Guatemala", en: LAE, July-August, 1961, p. 7-8. Dirigida por la ML y Visión Mundial. Véase: "Latin America News Front", en: LAE, September-October 1961, p. 13.

172 Véase: "Scene of Evangelism-in-Depth Now, Honduras", en: LAE, November-December 1963, p. 8. William Cook, "Honduras` Hour of Opportunity", en: LAE, March-April 1964, p. 5-6. "Young Christians March in Honduras", en: LAE, May-June 1964, p. 13-14. "Victory in Honduras!", LAE, September-October 1964, p. 13-15.

173 "And Beginning in January, Venezuela", en: LAE, November-December 1963, p. 9. "Developments in Evangelism-in-Depth, Venezuela", en: LAE, May-June 1964, p. 16. "2000 Converted on First Day Of Visitation in Venezuela", en: LAE, September-October 1964, p. 18.174 Kenneth Strachan, *El llamado ineludible* (Miami: Editorial Caribe, 1969) p. 128.

175 *Ibid*, p. 129-131.

176 Sobre esa discusión véase: Ray S. Rosales, "The Evangelism in Depth Program of the Latin America Mission. A Description and Evaluation", *Sondeos* No. 21, (México,1968), p. 1/5 y ss.

177 Wilton M. Nelson, "A History of Protestantism in Costa Rica", Doctoral Dissertation, Faculty of Princeton Theological Seminary, (Princeton, New Jersey, 1957).

178 Raúl Martínez/Enrique Guang/ otros (Editores), *Anuario del SBL* (San José: SBL, 1967), p. 68.

179 Wilton M. Nelson (Ed. General), *Diccionario ilustrado de la Biblia*, (Miami: Editorial Caribe, 1974). Aquí el aporte de otros profesores del SBL como Mervin Breneman, Tomás Hanks, Juan Huffman y especialmente Ricardo Foulkes (con 81 artículos) fue determinante en la elaboración de este diccionario.

180 Otto R. Minera, "Israel y la Salvación en Romanos 9-11", Tesina de Bachillerato en Teología, (San José, inédita: SBL), p. 28.

181 Isaías Cárdenas, "Exégesis de Romanos 6: 3,4", Tesina de Bachillerato en Teología, (San José, inédita: 1970), p. 34.

182 Véase: Tomás Vargas, *Libres para ser esclavos. Exégesis de Romanos 6:17-18.* (San José: SBL, 1970).

183 Luis Otero, Estudio sobre Romanos 8: 28-30,

184 Para el complimiento de los requisitos de Bachillerato en Teología M. Bedooya escribió tres monografias inéditas cortas:" La justificación por la fe" (Exégesis de Rom. 4: 5), (San José: SBL,1970) . La justificación por la fe, según Calvino, (San José: SBL,1970). La justificación por la fe, (Según Hans Küng), (San José: SBL, 1970).

185 Véase: Hans Küng, *Justificación según Karl Barth* (Barcelona: Editorial Estela, 1967), p. 12.

186 Steadman Bent, "El concepto de justificación en el Antiguo Testamento", Bachillerato en Teología, (San José: SBL, 1969).

187 Véase: Jorge Maldonado Rivera, "Consideraciones psicológicas y teológicas sobre el pecado", Bach. en Teología,(San José, inédita: SBL, 1966). José Flores Nieves," Un estudio sobre la conversión cristiana", Bach. en Teología, (San José,inédita: SBL,1965). Carlos A. Ramos, "El ministerio del pastor como consejero del creyente", Bach. en Teología, (San José,inédita: SBL, 1965).

188 Citado en: José Kelly Nelson, La importancia de la psicología en la orientación pastoral, Bachillerato en Teología, (San José,inédita: SBL 1969), p. 17.

189 El Informe Rockefeller señala una nueva política exterior hacia Latinoamérica para los años setenta y el temor del gobierno norteamericano ante el potencial subvesivo de la Iglesia. Véase: Nelson Rockefeller, *The Rockefeller Report on the Americas: The Official Report of a US Presidential Mission for the Western Hemisphere* (Chicago: NTY ed., Quadrangle Books, 1969).

190 Sobre esta dolorosa etapa de la Iglesia en América Latina véase: Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla: una decada dé sangre y esperanza* (México: Edicol, 1979), pp 193-244 y 296-414.

191 Véase la hermosa paráfrasis de Isaías 6 en contra de las dictaduras militares en: Edesio Sánchez, "Isaías seis latinoamericano", en: Alberto Guang (Director), *Anuario del SBL*, (San José: 1973), p. 64.

192 Véase: Elsa Tamez, "El Credo Niceano para hoy", en: *Anuario del SBL*, (San José: 1973), p. 45.

193 Véase el canto "Credo Nicaragüense" de C. M. Godoy, en: Pedro Yaruchyk Laschuk, "La Iglesia ante el proceso histórico latinoamericano. pautas lucanas", Tesis Lic. (San José, inédita: SBL, 1978), p. 131.

194 La gestión rectoral de Plutarco Bonilla en SBL fue en los años 1969-1970 y 1974-1978.

195 La gestión rectoral de Rubén Lores en SBL se extendió de 1971 a 1973.

196 Orlando Costas trabajó en el SBL como prof. de misionología y decano de la Facultad."Orlando and Rose Costas give themselves to the needs of their seminary students", en: *LAE*, January-February 1971, p. 10-11. Richard MacElroy, "The Biblical Seminary turns 50", en: *LAE*, September-October 1972, p. 1-3

197 Véase: "Signpost into the 70's" y "More Latin initiative and responsibility, in an extension of the partnership idea", en: *LAE*, March-april 1971, p. 1-3.

198 "Latin America News Front", en: *LAE*, September-October 1971, p. 20.

199 Orlando Costas, "En el camino hacia un seminario autóctono. Notas de viaje: 1970". (Reporte de la asamblea anual de la ML, enero 1970), p. 15.

200 El período de 1970 a 1978 se caracteriza por una lucha ideológica entre las vanguardias protestantes que culmina con el nacimiento del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) en 1978, el cual representa a los sectores más progresistas e influenciados por la TL; y la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), que representa a los sectores evangélicas mas conservadores de América Latina. Véase Jean-Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina* (México: Cupsa, 1990), p. 218.201 W. Dayton Roberts, "Latin America's Charismatics are Here to Stay", en: *LAE*, March-April 1977, p. 10-14.

202 Rubén Lores dió una nueva orientación e impulso al movimiento de la evangelización a fondo iniciado por Kenneth Strachan, en la medida que procuró no solamente la encarnación del evangelio en la cultura autóctona latinoamericana, sino también enmarcarlo dentro del contexto social y político de las iglesias bajo la renovación del Espíritu Santo. Véase: "Evangelismo a Fondo se renueva", en: *En Marcha Internacional* No. 17, Julio-Diciembre 1970, p. 1.

203 Cuerpo docente del SBL, Afirmación de fe y compromiso, 10 de diciembre de 1974.

204 Sí lo notaba el Prof. Juan Stam, quién formó parte del comité que redactó dicha declaración. Véase: Karla Ann Koll, "Por Cristo y América Latina. Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica. A case study in ideological constraints operating on theological practice", Master of Divinity in Union Theological Seminary, (New York City, 1985), p. 44.

205 Aquí nos referimos al lenguaje bíblico-teológico utilizado en iglesias evangélicas, que fue heredado por las misiones protestantes norteamericanas.

206 Rubén Lores, "La liberación de la teología", en: *VP*, Vol. 1, No. 1, Marzo de 1973, pp 25-33. (p. 27)

207 Rubén Lores,"Preparing Leaders for Latin America's Churches-Dimensions of the Task", en: *LAE*, January-February, 1972, p. 4-5.

208 Véase: "La delicada panza de la educación teológica", en: Alberto Guang (Director), *Anuario del SBL*, (San José: 1973), p. 72.

209 Irene W. Foulkes, "PRODIADIS", en: SBL, Amar a Dios es hacer justicia, *Anuario 1979*, p. 37-40.

210 Rubén Lores (Coord.), Taller sobre currículo integrado, 18-20 de febrero de 1976. (San José: SBL, 1976). Véanse también las declaraciones de R. Lores sobre Prodiadis: "Now pastors are taling biblical studies at home!", en: *LAE*, March-April 1977, p. 16-17.

211 Véase: Universidad Nacional. Acuerdo entre la Universidad Nacional y el Seminario Bíblico Latinoamericano. Aprobada por el Consejo Universitario en la Ses. No. 69 del 29 de abril de 1976.

212 Rubén Lores, "Challenge of the City Church", en: *LAE*, Nov.-Dec. 1962, p. 6-9.

213 Véase: "Evangelist, Theologians Meet in Costa Rica, Propose Institute of in-Depth Evangelism", en: *LAE*, November-December, 1971, p. 10.

214 Véase: "Evangelismo a Fondo se renueva", en: *En Marcha Internacional* No. 17, Julio-Diciembre 1970, p. 1.

215 Véase: *Vínculos*, No. 1, 1972, p. 4.

216 Véase: Gail Denham, "Beautiful signal from Managua", en: *LAE*, January-February 1976, p. 11-12. "Latin America News Front", en: *LAE*, November-December 1975, p. 11.

217 Victorio Araya, *Fe cristiana y marxismo, (La fe como praxis histórica de liberación y el marxismo). Una perspectiva latinoamericana* (San José: Editorial Territorio, 1974).

218 Jorge Taylor, "Informe parcial de la labor realizada por el decanato del SBL", en: Alberto Guang (Director), *Anuario del SBL* (San José: 1973), p. 70.

219 Jerjes Ruiz Castro, "Teología Bíblica Latinoamericana. Pautas hermenéuticas", Tesis de Licenciatura, (San José, inédito: SBL, 1977).

220 José Norberto Saracco, "Praxis profética desde la dependencia y el cautiverio", Tesis de Licenciatura (San José: SBL, 1977).

221 Pedro Yaruchyk Laschuk, "La Iglesia ante el proceso histórico latinoaméricano. Pautas lucanas" Tesis de Lic., (San José, inédito: SBL, 1978).

222 Véase: "Una jornada más en el camino", en: "SBL, Amar a Dios es hacer justicia", *Anuario 1979*, p. 20. El tema de la "circulación hermenéutica" ofrecida por George Casalis en la Cátedra Strachan se encuentra en su libro: "Las buenas ideas no caen del cielo" (San José: EDUCA, 1979), p. 37-78.

223 Victorio Araya, Lectura Política de la Biblia" (Texto y antología), , (San José: PRODIADIS, 1979).

224 Irene W. Foulkes, *El griego del Nuevo Testamento. Texto programado.* Tomos I, II y III (Miami: Editorial Caribe, 1973). Hasta el momento se han editado 9 ediciones de este método para aprender griego koiné del N.T.

225 Véase: José María Abreu Ortega. "Un enfoque político al Evangelio de San Juan", Tesis de Licenciatura (San José, inédito: SBL, 1972). Pablo Leggett, *¿Platón o Jesucristo?* (San José: SBL, 1977). Dentro de las investigaciones cristológicas de esta época podemos notar que hay diferentes tendencias. Por ej. la Tesis de Guidoberto Mahecha se contrapone a la tesis de José M. Abreu, al enfatizar la dimensión "divina" de Jesús y opacar el rol mesiánico de Jesús en la liberación política del pueblo judío. Véase: Guidoberto Mahecha, "Jesús: Liberador Político?", Licenciatura en Teología (San José, inédito: SBL, 1973).

226 Saúl Trinidad, "Hacia una cristología pastoral latinoamericana", Tesis de Lic. en SBL (San José,inédito: Publicaciones INDEF, 1975).

227 Rodrigo Zapata, "Jesucristo es el Señor, Lectura Latinoamericana", Tesis de Licenciatura, (San José, inédito: SBL, 1976).

228 José Míguez Bonino (Ed.), *Jesús: ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977), pp 77-110.

229 Véase: "Centroamérica Cristo es tu solución", en: *Maranata*, Edición No. 24, Año 2, (San José: 1983), pp 5-8.

230 Sobre la participación de estudiantes del SBL en el movimiento de renovación carismática como José Pereira, Dalton Said y Rodrigo Zapata véase: "La delicada panza de la educación teológica", en: Alberto Guang (Director), *Anuario del SBL*, (San José: 1973), p. 72.

231 José Pereira de Souza, "Los efectos de la Cruzada Costa Rica 72 sobre las Iglesias Evangélicas de San José", Tesis de Lic., (San José, inédito: SBL, 1973).

232 Véase: Guillermo Cook Bewick, "Análisis socio-teológico del movimiento de renovación carismática con referencia especial al caso costarricense", Tesis de Licenciatura, (San José, inédito: SBL, 1973).

233 Héctor Pérez Córdoba, "Movimiento carismático en Costa Rica", Tesina Bachillerato en Teología (San José, inédito: SBL, 1976).

234 Yolanda Bertozzi Barrantes, "Sistematización de una experiencia educativa", Bach. en Teología, (San José: SBL, 1978).

235 Isbelia V. Montes de Rivero, "Una alternativa de educación cristiana para la Iglesia Presbiteriana de Venezuela", Bach. en Teología, (San José, inédito: SBL, 1979).

236 Alba Arrieta Cabrales, "Programa de educación religiosa para el 6to. año de Bachillerato", Bach. en Teología, (San José, inédito: SBL, 1976).

237 Juan Torres, "Programa de educación teológico de la Iglesia de Dios Pentecostal de las Gravilias: Instituto Bíblico Mízpa de Costa Rica". Bach. en Teología (San José, inédito: SBL, 1976).

238 Javier Torres, "Los niños y la educación de la fe. Elementos de una metodología dialógica-relacional", Bach. en Teología, (San José, inédito: SBL, 1977).

239 Judith López López, "Pautas para la elaboración de un proyecto de Alfabetización para un grupo de diez personas en Chapulines, tomando como base el método psico-social de Pablo Freire y mi propia experiencia en este barrio", Bach. en Teología, (San José, inédito: SBL,1976).

240 Sergio Ramírez, *El alba de oro. La Historia viva de Nicaragua* (México: Ed. Siglo XXI, 2da. Edición, 1984).

241 Véase: Ulrich Duchrow/Gert Eisenbürger/Jochen Hippler (Hg.), *Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1989).

242 "Lastimosamente las fuerzas marxistas-leninistas han instrumentalizado la Iglesia como una arma política contra la propiedad privada y el capitalismo productivo, en la medida en que han infiltrado las comunidades religiosas con sus ideas, las cuales antes que cristianas son comunistas." *Ibid*, p. 194.

243 Véase: "SBL, Amar a Dios es hacer justicia", *Anuario 1979*, p. 67. Carmelo Alvarez, junto con su esposa Raquel Rodríguez, se incorporó al SBL en 1975. Véase: "Entran en servicio tres profesores", en: *Vínculos*, Noviembre de 1975, p. 4.

244 Carmelo Alvarez, "El vivir evangélico en el SBL", "SBL, Amar a Dios es hacer justicia", *Anuario 1979*, p. 5.

245 Hugo Assmann, (Coord.), "Nicaragua triunfa en la alfabetización", Documentos y testimonio de la Cruzada Nacional de Alfabetización, (San José: DEI, 1981).

246 El mexicano Carlos Tamez trabajó a tiempo parcial como prof. del SBL en el Dpto. de Pastoral Cristiana desde 1975; también colaboró en el "Ministerio al Mundo Estudiantil" y como coordinador general del "Curso nueva vida en Cristo" de CELADEC. Véase su módulo: "Pastoral Juvenil", PRODIADIS, SBL, 1977.

247 Véanse los artículos "CELADEC: una opción evangélica", "CELADEC: y la educación popular", y "CELADEC: una propuesta programática" en: "SBL, Amar a Dios es hacer justicia", *Anuario 1979*, p. 58-59. CELADEC y educación popular ocupan también el interés de los estudiantes del SBL. Véase: Fernando Cascante Gómez, "Curso Nueva Vida en Cristo, un acercamiento a sus presupuestos teológicos y pedagógicos", Tesina de Bachillerato (San José, inédito: SBL, 1982), Tomás S. Echeverría Vela, "Metodología pedagógica en Marcos 3.1-6 y 4.1-20 y la educación popular", Tesina Bachillerato en Teología (San José, inédito: SBL, 1982).

248 Véase: Karla Ann Koll, "Por Cristo y América Latina. Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica, A case study in ideological constraints operating on theological practice", Master of Divinity in Union Theological Seminary (New York City: 1985), p. 48-50.249 Véase: "Conflicto Alianza Evangélica Costarricense/SBL. Breve resumen de un proceso doloroso", en: *Vínculos-Anuario '84*, Año VI, No. 20, Nov. 1984, p. 13-14.

250 El Prof. Luis Segreda se involucró de lleno como Coordinador de la Comisión de Derechos Humanos con sede en Costa Rica. Véase: *Vínculos*, Organo oficial del SBL, Año V, No. 18, Diciembre 1983, p. 8.

251 El lema en el sesenta aniversario del SBL fue "Hacia una pastoral por la justicia y la paz". Véase: Victorio Araya, "Pastoral por la paz y la justicia", en: *Vínculos*, Organo oficial del SBL, Año V, No. 18, Diciembre 1983, p. 15.

252 Rubén Lores, "Prodiálogo: Informaciones de PRODIADIS", en: *Vínculos*. Anuario 84, Año VI, No. 20, Nov. de 1984, p. 13.

253 Todos estos documentos se encuentran en: Rubén Lores (ed), *Manual para Centros*, (San José: PRODIADIS, SBL, 1983).

254 Rolando Soto, "Curso de Educación Pastoral. Un proyecto de educación a nivel teológico medio", Tesis de Licenciatura (San José: SBL, 1985).

255 Véase: Francisco Gutiérrez, *Ideogenomatesis en el lenguaje total*. (San José: Centro Experimental Latinoamericano de la Pedagogía del Lenguaje Total, 1980).

256 La conceptualización "nivel medio" no está determinada por categorías de escolarización, sino que está referida a una capacitación "teológica media", entre la reflexión teológica elemental de las iglesias y los institutos bíblicos, y la reflexión teológica académica que caracteriza a los centros de educación superior." Rolando Soto, *Ibid*, p. 38.

257 Ross Kinsler, "El manto del profeta", en: *VP*, "La iglesia y su misión. Homenaje a Rubén Lores en su jubilación", Vol. 7, No. 1 y 2, 1987, (San José: SBL, 1987). Rubén Lores falleció el 8 de marzo de 1992. El boletín rectoral de ese año dedica todos sus comentarios (7 páginas) a la vida de Rubén Lores como homenaje a su meritosa labor educativa por tantos años en el SBL. Véase: "Homenaje a la vida y obra del reverendo Rubén Lores Zuccarino, en: *Boletín Rectoral* (San José: SBL, 1992).

258 La producción teológica conjunta de los profesores del SBL que marca el inicio de una nueva reflexión teológica son los ensayos dedicados al Prof. Wilton M. Nelson. Véase: Carmelo E. Alvarez, Pablo Leggett y otros profesores del SBL, *Lectura teológica del Tiempo Latinoamericano* (San José: SBL, Nov. de 1979).

259 Wilton M. Nelson, "El SBL 60 años de historia", en: *VP*, Vol. 3, No. 1 y 2, (San José: SBL, 1983), pp 95-102.

260 Programa de graduación del SBL, 24 de noviembre de 1979.

261 Véase: "La Misión Latinoamericana y el imperialismo norteamericano, 1926-1928" y "Presencia cristiana en la lucha sandinista: un testimonio", en: Juan Stam, *Problemática nicaragüense y testimonio cristiano*, "Serie reflexiva bíblico teológica" (San José: SBL, 1979).

262 Noel Vargas Castro, "Hacia una cristología evangélica desde el amanecer del pueblo", Tesina Bachillerato en Teología, (San José, inédito: SBL, 1980).

263 Noel Vargas Castro ingresó como estudiante al SBL y se graduó como Bachiller en teología en 1980. Regresó a Nicaragua en 1981 y se incorporó a la tarea educativa en el pueblito de Pantasma con el Ministerio de Educación. El 19 de octubre de 1983 Pantasma fue atacada por 300 contrarrevolucionarios y Noel Vargas murió junto con otras 46 personas. En la sala donde se reúnen frecuentemente los profesores del SBL hay una foto y una placa dedicada a Noel Vargas con el versículo de Juan: "No hay mayor amor que el que da su vida por sus amigos". Para más información sobre la muerte de Noel Vargas véase: James A. Prieto V., *Paráfrasis del Apocalipsis y el testimonio de Noel Vargas* (Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional, Escuela Ecuménica de Religión, 7 de noviembre de 1983).

264 Aldo Durán Gil, "Una relectura de Apocalipsis 12 desde la perspectiva nicaragüense", Tesina de Bachillerato en Teología (San José: SBL, 1988).

265 Tomás Hanks, *Opresión, pobreza y liberación. Reflexiones bíblicas* (San José: Editorial Caribe, 1982).

266 Elsa Tamez, "La experiencia de la opresión en la teología bíblica. Lectura del Antiguo Testamento". Tesis Licenciatura en Teología, (San José, inédito: SBL, 1979).

267 Faustino Huamán Días, derekh. "Proyecto histórico de liberación-salvación en Jeremías y Deutero-Isaías 40-55", Tesis Lic. en Teología, (San José, inédito: SBL, 1982).

268 Antonio José Tovar López, "Las leyes agrarias de Levítico 25, (Año sabático y año de jubileo). El derecho a la tierra como el derecho a la vida", Tesis Lic. en Teología, (San José, inédito: SBL, 1983).

269 Isaías Pecho Murazzi, "Relectura latinoamericana del Apocalipsis 13", Tesis de Licenciatura, (San José, inédito: SBL, 1980).

270 Hugo Zorrilla, *La fiesta de liberación de los oprimidos. Relectura de Juan 7.1-10.21*, (San José: Ediciones SEBILA, 1981).

271 Victorio Araya, *El Dios de los pobres*, (San José: DEI, 1983).

272 Otras de las tesinas sobre el tema de la mujer y escritas por mujeres son las siguientes: Mary S. Estefan, "Una perspectiva femenina del Reino de Dios", Tesina Bachillerato en Teología, (San José: SBL, 1980). Virginia Camacho, "El problema de la mujer alcohólica", Tesina de Bachillerato en Teología, (San José: SBL, 1979). Carol J. Crespo Keller, "Humanidad-creación (aportes bíblicos)", Tesina Bachillerato en Teología, (San José: SBL, 1980). Ana C. Ortíz, "La mujer cristiana y su cuerpo", Tesina de Bachillerato en Teología, (San José: SBL, 1981).

273 Véase: Raquel Rodríguez, "La mujer y su autoridad en la nueva creación", Tesina de Bachillerato en Teología, (San José, inédito: SBL, 1979.

274 Comisión de fe y orden del Consejo Mundial de Iglesias (Auspiciador), *Comunidad de mujeres y hombres en la iglesia. Encuentro latinoamericano de mujeres 15-18 de marzo de 1981*, (San José: SEBILA, 1981).

275 Irene W. Foulkes/Elsa Tamez, *Pastoral de la mujer* (San José: SEBILA, 1984).

276 Irene W. Foulkes (ed.), *Teología desde la mujer en Centroamérica*, (San José: SEBILA,1984).

277 Aquí encontramos, además de los ensayos de Julia Esquivel, Guillermo Pérez y A. Verhoeven, ensayos de las tres autoras ya mencionadas. Véase: *VP*. "La mujer, la Biblia y la Teología", Vol. 6, No. 2 1986, (San José: SBL, 1986).

278 Algunos de los trabajos escritos por Elsa Tamez más importantes son los siguientes: *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, (San José: DEI, 1988). "Mujer y varón llamados a la vida. Un acercamiento bíblico-teológico", en Raúl Vidales/Luis Rivera Pagán (Edit.), *La esperanza en el presente de América Latina. Ponencias presentadas al II Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos sobre el tema "El Discernimiento de las Utopías", Costa Rica, 11-16 de julio de 1983*, (San José: DEI, 1983), pp 287-295. "The woman who complicated the history of salvation", en: *Cross Currents 20 (1986)*, pp 129-139. Elsa Tamez, "La fuerza del desnudo", en: Varias, *El rostro femenino de la teología* (San José: DEI, 1986), p. 202. *Las mujeres toman la palabra* (San José: DEI, 1989).

279 Sobre la producción teológica de éstas y otras mujeres en América Latina véase la sistematización de María Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, (San José: DEI, 1992).

280 Roy M. May, "Campesinos y tierra prometida: una reflexión bíblica y pastoral", en: *VP*, Vol. 1, No. 2, Julio-Dic. 1981 (San José: SBL, 1981), pp 38-54.

281 Roy H. May, *Los pobres de la tierra*, (San José: DEI, 1986).

282 *VP*, "Shalom en Centroamérica", Vol. 8, No. 1 1988 (San José: SBL, 1988).

283 Miguel A. Duarte Recinos, "Aportes para una pastoral de acompañamiento en las Iglesias Bautistas de El Salvador", Tesina Bachillerato en Teología (San José: SBL, 1988).

284 Helio Gallardo, "La guerra en el Golfo pérsico: política y ética", en: Revista *Pasos*, (San José: DEI, Número especial 1/1991) p.1-4.

285 Xabier Gorostiaga, "América frente a los desafíos globales", en: Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)/Centro de Estudios sobre América (CEA), *Estado, nuevo orden económico y democracia en América Latina*, (Venezuela: Nueva Sociedad, 1992), p. 53-75.

286 Para Centroamérica lo más sobresaliente en esta época lo constituyen el asesinato de los padres jesuitas en el Salvador (feb. 1989), la invasión norteamericana en Panamá (dic. 1989), la derrota electoral del Frente Sandinista en Nicaragua (feb. 1990), el golpe militar en Haití, las gestiones internacionales de pacificación en el Salvador (1992), el golpe militar en Guatemala y las presiones internacionales para que los militares devolvieran el poder político al congreso guatemalteco (junio 1993).

287 Por ejemplo, la gran mayoría de los indígenas de Guatemala que componen el 80 por ciento de la población guatemalteca viven en la pobreza. Véase: Edward Evans, "Guatemala vuelve a soñar", en: *La Nación*, (domingo 13 de junio de 1983) p. 30A.

288 Véase: "Krise des Sozialismus für Befreiungstheologen kein Grund zum Jubel", en: *Frankfurter Rundschau*, Jahrgang 46, No. 72/13, Montag, 26. März, 1990, p. 1.

289 SBL, *Prospecto 1993-1995*, SBL 1993 p. 6.

290 Ross Kinsler/Ismael Martín del Campo, *Educación teológica en situaciones de sobrevivencia. Una consulta latinoamericana* (Managua: Programa de Educación Teológica del CMI-SBL, 1991).

291 Véase por ejemplo el nuevo diálogo entre CLAI y CONELA durante el Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE III), llevado a cabo en Quito en 1992. En: "CLAI y CONELA dialogan sobre unidad de la Iglesia", en: *Rapidas*, (Quito: Servicio Informativo del Consejo Latinoamericano de Iglesias, Edición 234, Setiembre 1992), p. 5.

292 Precisamente, la actual celebración del 70 aniversario del SBL lleva el lema: "Las esperanzas del jubileo en Abya-Yala".

293 Véase: "Seminario Bíblico Latinoamericano", en: Ross Kinsler/Ismael Martín del Campo, *Educación teológica en situaciones de sobrevivencia, Una consulta latinoamericana* (Managua: Programa de Educación Teológica del CMI-SBL, 1991).

294 El nuevo currículo en el programa de Bachillerato en Teología destaca cuatro áreas: Biblia, Teología/ Historia, Pastoral y Realidad e integración. Cada una de estas áreas se inicia con un "módulo fudamental" que constituye el primer requisito en el plan de estudios. Véase: , *Prospecto 1993-1995*, (San José: SBL, 1993), p. 28-42.

295 Ross Kinsler cuenta con más de 25 años de experiencia en la educación teológica por extensión. Su experiencia está relacionada con la educación teológica en la iglesia presbiteriana de Guatemala, en el Programa de Educación Teológica del CMI y actualmente como decano de programación académica del SBL. Sus publicaciones más recientes y ligadas a su práctica como educador son las siguientes: Ross Kinsler y Jaime H. Emery (Ed.), *Opción por el cambio. Manual de evaluación y planificación para la Educación Teológica por extensión*, (San José: ALIET-Prog. Educ. Teol. CMI-SBL, 1992). Ross Kinsler (Ed.), *Educación Teológica en Abya-Yala. Una consulta internacional* (San José: CETELA-Prog. Educ. Teo. CMI-SBL, 1992).

296 Véase: "Instituciones y centros relacionados con el SBL por medio de convenios formales", en: *Prospecto 1993-1995*, (San José: SBL, 1993), pp 90-95.

297 Ross Kinsler, "Construyendo redes de educación teológica en América Latina", Fax dirigido a los directores/as de Instituciones y Centros Hermanos, 2 de junio de 1992.

298 Aquí Laporta entiende el término de justicia utilizado por Pablo de acuerdo a los antecedentes veterotestamentarios, en donde sdq y misphat (correspondiente al término justicia) se refieren al restablecimiento del derecho y justicia a quienes de una u otra manera eran oprimidos.

299 Héctor Laporta, "La revelación de la justicia de Dios en Pablo. Interpretación de Romanos 1:16-17 y 3:21-31 como clave de lectura de la Carta a los Romanos", Tesis de Licenciatura, (San José: SBL, 1984).

300 Además de este debate, *VP* recoje ensayos sobre el tema "justificación por la fe y justicia" de Gottfried Brakemeier, Irene Fouldes, Jorge Pixley y Plutarco Bonilla. Véase: *VP*, "Justificación y justicia", Vol. 6, No. 1, 1986, (San José: SBL, 1986).

301 Elsa Tamez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, (San José: DEI, 1991).

302 Ricardo Foulkes, *El Apocalipasis de San Juan. Una lectura desde América Latina*, (Buenos Aires: Grand Rapids y William B. Eerdmans Publishing Company, 1989).

303 Guillermo Cook/Ricardo Foulkes, *Marcos. Comentario Bíblico Hispanoamericano*, (Miami: Editorial Caribe, 1990).

304 Pablo D. Sosa (Ed.) *Todas las voces. Taller de Música y Liturgia en América Latina*, (San José: SBL-CLAI, 1988).

305 Ana Jeffery/Ricardo Foulkes/Edwin Mora/H. Rutschman (Ed.), *Celebremos juntos*, San José: SEBILA, 1989).

306 Edwin J. Mora G., "Hacia una liturgia latinoamericana que afirme la vida", Licenciatura en Ministerio Pastoral, (San José: SBL, 1990).

307 Arturo Piedra, *La Historia de la Iglesia, Siglos I-XV*, (San José: SEBILA, 1989).

308 Arturo Piedra, "La Historia de la Iglesia II. La Reforma Protestante" (Manuscrito), (San José: SEBILA), (por publicar).

309 Arturo Piedra/John L. Kater, *La historia de la Iglesia III. Desafío de la ciencia moderna y desarrollo de la teología protestante: Europa y EE. UU.* (San José: SBL, 1991).

310 James Adrián Prieto Valladares, "Die mennonitische Mission in Costa Rica (1960-1978)", Wissenschaftliche Beiträge Band 15, Missionsa-kademie an der Universität Hamburg, Verlag an der Lottbek, Hamburg, 1992.

311 Mario Olivera, "Juan A. Mackay y el movimiento ecuménico en América Latina", Tesis de Licenciatura, (San José, inédito: SBL, 1990).

312 Yanira Solís Montero, "Historia de la Iglesia Bautista Fuente de Luz", Tesina Bachillerato en Teología, (San José: SBL, 1990).

313 Juan F. Guerrero Castillo, "Historia de la Iglesia Evangélica y Reformada de Honduras: análisis de los años 1970-1989". Bachillerato en Teología, (San José, inédito: SBL, 1989).

314 Secundino Morales M., "Apuntes históricos sobre la Iglesia Evangélica Metodista de Panamá", Lic. Ministerio Pastoral, (San José, inédito: SBL, 1989).

315 Mario Ricardo Padilla, "Génesis de la Iglesia Hermanos Unidos en Cristo en Honduras 1945-1956", Bach. en Teología, (San José, inédito: SBL, 1991).

316 Walter Oliver Hodgson O., "Breve Historia de la Iglesia Morava de Costa Rica. (Desde un enfoque histórico-eclesiológico)", Bach. en Teología, (San José, inédito: SBL, 1990).

317 Hugo Venegas Guzmán, "Conflicto y violencia: análisis desde la perspectiva de la psicología pastoral". Tesis de Licenciatura, (San José, inédito: SBL, 1992). Xiomara Elisabeth Rosario-Savage, "Proyecto Centro Cristiano de Asesorameinto Familiar", Lic. en Ministerios Pastorales con especialidad en familia, (San José, inédito: SBL, 1990).

318 Janet W. May,"Desde la debilidad hacia la fuerza: El proceso educativo en la pastoral de la mujer", en: *VP*, "Nuevos caminos en la educación teológica", Vol. 8, No. 2, (San José: SBL, 1988). Nelly Ritchie, "Pastoral desde la perspectiva de la mujer", en: *VP*, Nueva Pastoral Latinoamericana, Vol. 9, No. 1, 1989, (San José: SBL, 1989), p. 32-40. Raquel Rodríguez, "Pastoral de la mujer: Un reto para todo el pueblo de Dios", en: *VP*, Nueva Pastoral Latinoamericana, *op. cit.*, p. 41-46. Sobre la problemática del abuso sexual de la mujer véase el resumen y traducción al español de Janet W. May del libro: James Newton Poling, *The Abuse of Power, A Theological Problem*, (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1991).

319 Gilmer N. Mauricio Pacheco, "Proyecto de acción Pastoral: Centro de Desarrollo Integral con Niños de la Calle Madre Josefina", Tesis Licenciatura, (San José, inédito: SBL, 1992). Eufemia Isabel Oviedo, "Los niños de la calle y la justicia de Dios. Una relectura de Mateo 25. 31-46 desde la realidad de los gamines en Bogotá y Medellín", Tesina Bachillerato en Teología, (San José, inédito: SBL, 1990).

320 Gerardo Carballo Soto, "Pastoral juvenil. Proyecto de Estudio de Nivel Superior", Licenciatura en Teología, (SBL: 1988).

321 Vera M. Immich, "Pastoral para personas con limitaciones funcionales". Investigación y cuaderno de CEPAS, "Sin barreras para nadie", Lic. en Teología, (San José, inédito: SBL, 1993).

322 Miguel Angel Duarte R., "Una lectura evangélica de la Pastoral de Monseñor Romero", Tesis Licenciatura en Ministerio Pastoral, 1989, inédito.

323 Francisco Mena O., CEPAS: "Un marco teórico alternativo. Proyecto de Acción/Reflexión" Licenciatura en Teología, (San José, inédito: SBL, 1991).

324 Se refiere a lo que en los cuadernos de CEPAS se denomina como "aportes". Francisco Mena señala los aportes 1, 6 y 7.

325 Véase por ej. el cuaderno del Prof. Alonso Ramírez: "Cristología, Pastoral de la palabra", No. 12, Curso de Educación Pastoral (CEPAS), (San José: SBL, CELEP, ALFALIT, 1991).

326 Para una descripción detallada sobre los contenidos y los cursos de estudio bíblico, teológico y pastoral que ofrece CEPAS véase: "Curso de Educación Pastoral (CEPAS)", (San José: SBL, CELEP, ALFALIT, 1991).

327 Senia Pilco Tarira, "Participación de la mujer en la Iglesia Pentecostal: un estudio en tres Iglesias de Dios del Evangelio Completo en el Distrito de Pavas, San José", Tesina Bach. en Teología, (San José inédito, SBL, 1990).

328 José Daniel Chiquete, "Hacia una teología pentecostal de la sanidad divina", Bachillerato en Teología, (San José, inédito: SBL, 1991).

329 Otto Raúl Minera, "Pastoral de la espiritualidad. Proyecto de Acción/Reflección". Licenciatura en Teología, (San José, inédito: SBL, 1992).

330 Daniel A. Oliva M., "Hacia una cristología pentecostal latinoamericana", Licenciatura en Teología, (San José, inédito: SBL, 1993).

331 Pascual Erasmo Mamani Condori, "Pachalupiña", Bachillerato en Teología, (San José: SBL, 1991).

332 José Benjamín Chaj, "Pastoral indígena. Maíz: Paradigma Teológico Pastoral", Tesina Bach. en Teología, (San José, inédito: SBL, 1991).

333 María Verónica Rozotto, "Jesús y los mestizos: el caso de la samaritana", en: *VP*, "Cultura, resistencia y fe", Vol. 12, No. 1, 1992, pp 50-60.

334 Elsa Tamez, "Quetzalcóatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de clases", en: *Pasos*, No. 35, Mayo-Junio, (San José: DEI, 1991), pp 8-22.

335 Pedro Arauz Valdés, "Liturgia contextual a partir de la cultura afro-hispana panameña", Tesina Bachillerato en Teología, (San José, inédito: SBL, 1992).

336 Carmen Hutchinson Miller, "Fe y conquista desde una madre negra", en: *VP*, "Cultura, resistencia y fe", Vol. 12, No. 1, 1992, (San José: SBL, 1992).

337 SBL, *Boletín Rectoral*, Mayo-Junio 1992, p. 3.

338 El integrado contó con la participación del Prof. Geiko Müller de la Universidad para la Paz y los Profesores del SBL Victorio Araya, Ricardo Foulkes y Tony Brun. 339 La cátedra John Mackay estuvo a cargo del ecólogo Rolando Mendoza (desarrollo sostenible y protección del ecosistema), Daniel Matul (espiritualidad y ecología en el pensamiento maya) y Geiko Müller (crítica al paradigma euro-antropocéntrico de Hans Küng y formulación de un paradigma cristiano alternativo que considere como fundamental las religiones milenarias de Abya Yala y la ecología)

340 La experiencia educativa de dicho integrado será utilizada junto con otra experiencia similar en la India por parte de la Iglesia Unida del Canadá y el Consejo Mundial de Iglesias para publicar un libro sobre "Ecología y Teología". Véase carta de David Hallman a Tony Brun, abril 8, 1993. Tony Brun prepara actualmente el "Módulo fundamental de realidad latinoamericana", en el cual dedica su II capítulo a la "Realidad ambiental". Este módulo será publicado en setiembre próximo. (Reciente entrevista del autor con el Prof. Brun).



vida y pensamiento Vol. 13, N° 2, 1993
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Jesús y el espíritu en la comunidad juanina

*Ricardo Foulkes**

¿Qué relación hay entre el Espíritu y la muerte de Jesús? La comunidad juanina deja en el Cuarto Evangelio y en 1 Juan un bello testimonio de lo que significa para ella.

1. Para preparar el camino, deja una pista intrigante en Jn 7.37-39:

> *El último día de la fiesta (de las enramadas) era el más importante. Aquél día Jesús, puesto de pie, dijo con voz fuerte:*
>
> *- Si alguien tiene sed, venga a mí; y el que cree en mí, que beba. Como dice la Escritura "Del corazón suyo (del Mesías) brotarán ríos de agua viva".*
>
> *Con esto Jesús se refería al Espíritu que los que creyeran en él recibirían. Es que el Espíritu no existía todavía, porque Jesús aún no había sido glorificado.* (Traducción libre)

Es decir, Jesús sabe seis meses antes de la última Pascua que la muerte suya tendrá un efecto maravilloso sobre sus seguidores: recibirán el Espíritu. Hay que tener presente que en el Cuarto Evangelio "ser glorificado" siempre se refiere a la muerte-y-resurrección de Jesús. Antes de tal desenlace, el Espíritu (en el sentido juanino) ni siquiera tiene efecto en los seguidores.

Al decir esto; no negamos la actividad del Espíritu en Jesús mismo. Más bien el evangelista Juan subraya la permanencia de esta intimidad. Cerca de la ocasión - no descrita en este Evangelio - del bautismo de Jesús por Juan, el Bautista declara:

---

* Ricardo Foulkes, presbiteriano, es profesor del SBL.

He visto al Espíritu Santo bajar del cielo como una paloma, y reposar sobre él. Yo todavía no sabía quién era, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: "Aquel sobre quien veas que el Espíritu baja y reposa, es el que bautiza con Espíritu Santo". Yo ya lo he visto, y soy testigo de que es el hijo de Dios (Jn 1.32-34, V.P.)

Los lectores del Evangelio, entonces, estamos sobre aviso desde el capítulo 7: la muerte de Jesús, el portador por excelencia del Espíritu, producirá "ríos de agua viva" para beneficio de los fieles, y este milagro consiste en recibir nosotros el Espíritu.

2. Como es de esperar, la historia de la Pasión retoma esta nota en el relato de Viernes Santo (ver el punto 3), pero el don mismo del Espíritu a los apóstoles se describe más bien como un acontecimiento del domingo de resurrección (Jn 20.21-22). Al llegar la noche, Jesús entra en el aposento donde los discípulos se han reunido, los saluda y los comisiona así: "Y sopló sobre ellos, y les dijo: Reciban el Espíritu Santo". Con este gesto, tan recordativo de la creación del primer ser humano (Gn 2.7), el Señor lega a los seguidores suyos el poder apostólico, la vida en abundancia.

3. Pero volvamos atrás unas horas. El viernes de la crucifixión sucede algo que podría comprenderse en el plano físico no más: "Luego [Jesús] inclinó la cabeza y murió." (Jn 19.30, versión popular)



Las palabras traducidas "y murió" pueden también querer decir "y entregó el espíritu". Ya que este último vocablo puede entenderse o bien del espíritu humano del Crucificado o bien del Espíritu Santo, el evangelista aprovecha el juego de palabras para sugerir que, aunque no ha llegado todavía la ocasión de "soplar sobre" los discípulos, de ahora en adelante no hay impedimento alguno a la venida del Espíritu.

Con la muerte de Jesús, no se puede decir que "el Espíritu no exista" todavía. Del corazón del Mesías han salido, no solo los flúidos asociados con la muerte (19.34), sino "ríos de agua viva", la potencialidad del Espíritu.

4. Unos años más tarde, la escuela juanina, que nunca cesa de meditar sobre el significado de la "glorificación" de Jesús, produce la carta que hoy llamamos 1 Juan. En ella hace una relectura de los acontecimientos del bautismo, del Viernes Santo y del Domingo de Resurrección. Veamos los pasajes sinópticamente en la versión popular:

Juan 19	1 Juan 5
30 Jesús bebió el vino agrio, y dijo: Todo está cumplido.	*6 La venida de Jesucristo quedó señalada con agua y sangre; no solo con agua, sino con agua y sangre.*
Luego inclinó la cabeza y entregó el espíritu.	
- - - - - - - - - - - - - - - - - -	
-33 Pero [los soldados], al acercarse a Jesús, vieron que ya estaba muerto... 34 Uno de los soldados le abrió el costado con una lanza, y al momento salió sangre y agua.	*El Espíritu mismo es testigo de esto, y el Espíritu es la verdad. 7 Tres son los testigos: 8 el Espíritu, el agua y la sangre; y los tres están de acuerdo. 9 Aceptamos el testimonio de los hombres, pero el testimonio de Dios es de mucho más valor, porque consiste en el testimonio que Dios ha dado acerca de su Hijo.*
[Luego el "discípulo amado", persona eminentemente veraz, insiste en haber sido testigo ocular de lo que relata.]	

Los cristianos juaninos, entonces, hablan en el presente de una obra triple de testimonio: el Espíritu testifica de Jesús como Hijo de Dios (1 Jn 5.5; cp. 2.20 y 27), el agua testifica en el bautismo del nuevo nacimiento (Jn 3.5), y la sangre testifica en la Santa Cena del alimento y la bebida que proveen vida para el creyente (Jn 6.51-58).

¡Cuánta falta hace esta sabiduría y esta experiencia en nuestro mundo que pasa por una crisis ambiental! Solo el Espíritu de Dios puede aplicar a nosotros la "unción" y hacer nuestra la sapiencia de Jesús en su agonía. "Tengo sed", el grito del Hijo de Dios, es el nuevo grito de la naturaleza, y nos toca a los cristianos "creer el testimonio que Dios ha dado acerca de su Hijo". Esto tiene menos que ver con credos y confesiones verbales que con la entrega de cada uno - hasta la muerte aun - para que este mundo tenga vida plena en Jesucristo.

vida y pensamiento Vol. 13, N° 2, 1993
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

El evangelio de la vida: buena noticia para los pobres

Una reflexión ética y pastoral desde el Tercer Mundo en el 500 aniversario de la invasión europea a Abya-Yala

*Victorio Araya Guillén**

El presente artículo recoge en sus líneas fundamentales el texto de la conferencia presentada por el autor en el IX Instituto Oxford de Estudios Teológicos Metodistas, el cual, bajo el tema "Buenas Nuevas para los pobres en la tradición wesleyana" se reunió en la ciudad de Oxford, Inglaterra, en el Sommerville College (julio 28 - agosto 7 de 1992). Hubo más de 200 participantes de una gran diversidad de tradiciones metodistas y regiones geográficas del mundo. Al autor se le pidió presentar al plenario del Instituto esta reflexión. El tema se enfoca desde la perspectiva de América Latina, como aporte al debate global sobre el desafío de la pobreza para la vida y misión de la Iglesia Metodista en el mundo.

Abya-Yala es el nombre con el que los indios kunas (Panamá) denominaban el continente americano. En el idioma kuna "Yala" significa "tierra" o "territorio". "Abya" significa "agujero de la sangre", "madre madura", "virgen madura", "tierra en plena madurez". El Consejo Mundial de Pueblos Indígenas admitió este nombre para nuestro continente en 1977 como afirmación de las raíces de su identidad india.[1]

1. Importancia y pertinencia del tema

> *Caín atacó a su hermano Abel y lo mató...*
> *El Señor le replicó: ¿Qué has hecho?*
> *La sangre de tu hermano me está gritando*
> *desde la tierra* (Gn 4.8,10)

---

* Victorio Araya, metodista, es profesor del SBL.

Hablar desde la perspectiva del pobre no es fácil. Supone pensar y sentir. Es hablar de una experiencia concreta de sufrimiento y muerte, de lucha y resistencia. Por eso nuestra reflexión, expresión de un pensamiento colectivo en América Latina, Abya Yala, tiene mucho de testimonial, de celebración de la vida y la esperanza en medio de las malas noticias de la muerte.

Los albores del tercer milenio nos confrontan con una realidad histórica dolorosa, expresión del pecado del mundo: el holocausto de la mayoría de los seres humanos, los pobres de la tierra. Cada segundo más de cincuenta personas mueren en el mundo por causas relacionadas con la pobreza.

El mundo en los últimos años ha cambiado rápida y radicalmente. Son muchos los que han dicho que el tercer milenio inició con la caída del Muro de Berlín (1989) y con el fin de la confrontación Este-Oeste.[2] Pero las condiciones de muerte que pesan sobre la mayoría de la humanidad injustamente empobrecida, ¿han cambiado realmente? ¿No se estará construyendo un inmenso muro de silencio en torno a la muerte de los pobres? Es revelador que cuando se anuncia "el fin de la historia" (Fukuyama) y el triunfo del capitalismo occidental, el Banco Mundial publique un informe sobre el *Desarrollo mundial 1990: la pobreza*, planteándola como "la cuestión más apremiante de la década".[3] La realidad de las mil millones de personas con su ingreso per cápita menor de US$ 370 al año revela la crisis y la tragedia, que lejos de decrecer aumenta.

De acuerdo con datos recientes de la FAO/ONU, cuarenta millones de personas, la mitad de ellos niños, mueren cada año como consecuencia del hambre y la desnutrición (alimentación insuficiente en cantidad y calidad proteico-calórica). Si decidiéramos guardar un minuto de silencio por cada una de las personas que en 1992-1993 han muerto por causa del hambre, no podríamos saludar la llegada del siglo XXI puesto que todavía permaneceríamos en silencio. En el llamado Tercer Mundo - la parte geográfica empobrecida - nosotros sufrimos cada año un número de muertes igual o superior a las muertes de la II Guerra Mundial (acaecida en el escenario europeo).[4] En Brasil, la octava economía capitalista, según datos del gobierno, cada año mueren 400 mil niños menores de un año de edad. Estos datos representan una bomba atómica de Hiroshima cada 50 días.[5]

Los datos que citamos no son frías estadísticas neutrales. Señalan el dilema fundamental de la vida y la muerte de los pobres. Estas muertes tienen rostro humano: mujeres, niños, campesinos, indígenas. Son evidencia de la destrucción del don de la vida, de una realidad que es contraria a la voluntad de Dios para su creación. Es una situación de pecado.

Surge aquí la cuestión de fondo para la vida de la iglesia: ¿Cómo ser comunidad de fe en un mundo de injusticia y muerte de los pobres? ¿Cómo anunciar - por el gesto y la palabra - la buena noticia de la vida que proviene de Dios (Jn 10.10) en medio de las malas noticias de la muerte cotidiana de los pobres, víctimas de la racionalidad económica que ha impuesto occidente?

2. El punto de partida: algunos presupuestos básicos

2.1 Una actitud humilde de escucha, confesión y discernimiento

En razón del grave e inescapable desafío que la pobreza plantea abiertamente para la vida y misión de las iglesias en la presente coyuntura internacional, somos llamados a una búsqueda. Surgen nuevas y difíciles preguntas. Es urgente escuchar el clamor de las víctimas y con humildad y discernimiento articular el gesto solidario en las diversas situaciones humanas.

2.2 No existe una reflexión etico-teológica sin geografía, sin una encarnación situada.

Nuestra palabra está situada históricamente. Responde a sujetos históricos concretos, a luchas específicas. No es universal y abstracta, sino particular. Hablamos a partir de la experiencia histórica y de fe desde "el reverso de la historia", la anti-historia de los excluidos, de los "sin voz".

2.3 La contradicción histórica: vida y muerte

Partimos en nuestra reflexión teológica de un hecho histórico: la muerte de los pobres. Podemos expresar este dilema como la contadicción principal de nuestro tiempo; ya no es la tensión Este-Oeste, sino la contradicción vida-muerte de las mayorías empobrecidas que polariza nuestro mundo. Es la contradicción que enfrentan los países del Sur, los países pobres del Tercer Mundo que no interesan o cuentan para la lógica de la dominación con los países del Norte hegemónico, tales como Estados Unidos, los países de Europa y Japón con su enorme poder económico, tecnológico, cultural y militar. La mayoría de la humanidad, dos terceras partes (más de cuatro mil millones) viven en el Sur.

2.4 1492 -1992: 500 años de conquista y expansión colonial occidental "en el mundo de la periferia"

El año 1992 marca el quinto centenario de la conquista y evangelización de América Latina por parte de Europa, como parte de la expansión mercantilista del renacimiento europeo del siglo XVI.

> *El día 12 de octubre de 1492 comenzó para América Latina y para el Caribe el gran viernes santo de la pasión y de la sangre, que continúa hasta el día de hoy sin conocer el domingo de resurrección.*[6]

La invasión occidental del continente Abya-Yala produjo en pocos años el mayor genocidio de la historia:[7] la muerte de más de 50 millones de indígenas, la destrucción de las culturas autóctonas, el despojo de sus tierras y la destrucción de la naturaleza, el desarraigo de millones de africanos esclavizados por los poderes coloniales.

Ligada históricamente a la cultura occidental que se ha impuesto con su modelo de sociedad y su poder tecnológico, económico, militar, la expansión de la iglesia - a través de la expansión colonial de Europa en el mundo - ha llevado esta marca. La "universalidad" de la iglesia y la teología no ha sido sino la particularidad de la experiencia occidental del cristianismo.

2.5 La opción por la vida: la defensa activa del don de la vida, especialmente de los pobres y la creación

Ante el dilema histórico vida-muerte, las iglesias desde su fe en el Dios de la vida y el seguimiento de Jesús que vino a traer la buena noticia de la vida abundante, debemos ser, más que nunca, fieles a la defensa de la vida amenazada de los pobres y de la naturaleza. Esta fidelidad a la vida no es una tarea más, es un imperativo ético y pastoral. El evangelio será buena noticia para los pobres si es buena noticia de la vida, en oposición-superación de las malas noticias que provienen de la exclusión y muerte de los pobres y de la naturaleza.

3. El capital, un ídolo económico contrario a la vida

3.1 El capitalismo: mala noticia para los pobres

Si el evangelio es buena noticia para los pobres, el capitalismo, con su "lógica" económica, es mala noticia. Esto es así por cuanto su lógica de crecimiento económico y acumulación es contraria a la vida de los pobres y de la naturaleza. El capitalismo se enfrenta a la lógica de la vida que se revela en el evangelio del reino de Dios. La persona humana, y los pobres son personas, son para el evangelio un valor supremo, sagrado, por ser imagen misma de Dios. La vida es don de Dios, quien ha optado por establecer la justicia y el derecho a la vida de las víctimas, de los pequeños.

Los cristianos debemos darnos cuenta de que "el carácter anti-vida de las teorías y prácticas económicas del capitalismo implica un anti evangelio".[8] En la lógica económica del capitalismo el capital y las leyes del merecado van primero. El ser humano, la satisfacción de sus necesidades básicas y el derecho a la vida para todos viene después.

3.2 La pobreza no cayó del cielo

La pobreza no es un fenómeno subjetivo, individual. No es producto del azar. No "cayó del cielo", como voluntad o castigo de Dios. Tampoco es el resultado de una insuficiencia tecnológica o de la naturaleza.

La pobreza no es un hecho neutral, un dato económico. No puede serlo, ya que la pobreza tiene rostro y nos enfrenta cada día con el dilema ético y teológico de la muerte de millones de seres humanos inocentes. (Por ejemplo la muerte de 14 millones de niños cada año, según los informes de UNICEF.)[9]

La pobreza es un hecho histórico, social y económico que tiene su origen y causalidad objetiva, tiene mecanismos económicos, sujetos sociales. Responde objetivamente a un proceso determinado por "la razón" y la voluntad de los seres humanos, a un proceso complejo que se fue desarrollando desde la expansión mercantil del Renacimiento (siglo XVI) hasta la versión actual del capitalismo internacional neo-liberal. En este proceso unos países, gracias al intercambio desigual, "se especializaron en ganar y otros en perder"[10] hasta llegar a ser hoy "los perdedores", naciones que no cuentan pues son vistos como insignificantes, excluidos del mercado y sus beneficios.

3.3 El capitalismo y el triunfo de la exclusión

Los acontecimientos que en los últimos años han cambiado el mundo actual, (p.e. la crisis y caída de los socialismos de la Europa del Este), han lanzado la proclama del triunfo del capitalismo occidental, "el fin de la historia", "el nuevo orden mundial". El capitalismo se presenta como la única alternativa posible para la humanidad, ahora en su versión neo-liberal, con su política de ajustes estructurales diseñados e impuestos por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

Antes, el capitalismo tenía que preocuparse por tener un rostro humano. Realizaba políticas económicas de desarrollo para que los pobres no optaran por cambios políticos radicales. En la nueva geopolítica global el capitalismo no necesita preocuparse por realizar políticas de reforma y desarrollo para imponerse como la única salvación. Ahora, el capitalismo está interesado tan sólo en reformas muy parciales, en función de sus intereses inmediatos y no para el beneficio de la totalidad del mundo del Sur.

Las grandes mayorías empobrecidas no cuentan. Permanecen en una situación de abandono y muerte. Como lo expresa un teólogo latinoamericano:

> *El Tercer Mundo ya no es siquiera dependiente, sino simplemente inexistente. Pasamos de la dependencia a la prescindencia. Ser ahora dependiente aparece como un privilegio, pues las mayorías son condenadas al olvido y a la muerte.*[11]

Ya no podemos hablar del Tercer Mundo. Somos ahora el último mundo, el mundo de los excluidos y condenados a muerte.

3.4 La idolatría del capital

El capitalismo es un sistema económico idolátrico. La idolatría ocurre cuando el ser humano deposita su confianza y su vida en algo que no es Dios, sino que es creación de sus propias manos: el ídolo.[12] La relatividad propia de toda creación humana se convierte en un absoluto sagrado y el ídolo se presenta con las prerrogativas que sólo pertenecen a Dios.

En la lógica económica propia del capitalismo, la idolatría del capital se expresa cuando:

a) el ídolo capital se antepone como prioridad al ser humano y la satisfacción de sus necesidades básicas;

b) las leyes económicas, creación humana en la hisotira social, se convierten en un fin en sí mismas.

Las leyes, como el sábado en la tradición bíblica, son siempre un medio para la vida. Las leyes económicas no pueden estar al servicio del capital como lo primero, sino de la promoción de la vida (como el fin último). En el capitalismo, los seres humanos y sus necesidades básicas tienen que adaptarse a las finalidades económicas del mercado y no el mercado y sus leyes adaptarse a la satisfacción de las necesidades básicas de la mayoría de los seres humanos.

c) En el capitalismo neo-liberal las leyes del mercado son absolutas, intocables, no se pueden cambiar. Adquieren un carácter sagrado que las legitima como único camino de salvación posible para los problemas económicos de la sociedad. "Fuera del mercado no hay salvación", sólo el caos y el infierno en la tierra.

En la medida en que el capital se convierte en ídolo y se absolutizan las leyes del mercado, la racionalidad económica triunfante no responde al derecho a la vida de las mayorías. Los pobres son excluidos, ya no tienen importancia. Su muerte no es noticia. No se puede hacer nada.

3.5 El capitalismo y la exigencia de sacrificios: "el desarrollo exige sacrificios"

Es necesario discernir el carácter sacrificial del capitalismo, su exigencia de sacrificios humanos. ¿Qué es sino sacrificio humano la muerte lenta o rápida de millones de pobres del mundo sur, cuya vida y sangre es exprimida por el capital nacional o transnacional y transferida hacia el mundo norte para mantener intocable el mercado sagrado y hacer crecer y dar vida al gran capital?[13] La vida de los pobres y de la naturaleza es sacrificada como pago necesario para participar en el nuevo ámbito de lo sagrado: el sistema internacional de libre mercado. Las exigencias planteadas para que los países del sur puedan tener acceso al mercado internacional son auténticas exigencias sacrificiales.

El ejemplo más claro de esta realidad es el problema de la deuda externa del mundo sur. (En América Latina es de más de US$ 400.000.000.000).[14] La exigencia del pago de los intereses para los países deudores se ha convertido en una guerra económica contra los pobres. Para el pago de la deuda (en América Latina más de US$ 140 mil millones de 1982-1989), los gobiernos del sur están obligadods a invertir cada vez menos en los servicios básicos: salud, vivienda, alimentos, trabajo. Los pobres son las víctimas sacrificiales. Ningún sacrificio real se exige a los verdaderos responsables de esa crisis: el sistema financiero internacional, para el cual la obligación de pagar tiene prioridad

por encima de la atención a las necesidades básicas, que pasan a un segundo lugar. Se trata de la "lógica" de un sistema contrario a la vida.

No es accidental sino causal que en América Latina, en los albores del tercer milenio y en los tiempos del triunfo del capitalismo occidental, vivamos la tragedia de "los tiempos del cólera", una enfermedad del siglo pasado, que ha regresado para quedarse. Se refleja así la profunda crisis económica y social que vivimos cada día en el mundo sur. Por esto, desde la ética de la vida y la fe cristiana anti-sacrificios humanos, el pago de la deuda es condenable pues está minando la vida futura de la mayoría de la humanidad y provocando una verdadera catástrofe. "¿Pagar o morir?", dice un lema popular, "¡Nosotros queremos vivir!".

3.6 El capital: la bestia feroz de nuestro tiempo

Queremos concluir esta breve reflexión sobre la importancia de discernir el sistema capitalista internacional, con unas palabras que provienen de la experiencia de las comunidades eclesiales de Brasil.[15] Al denunciar proféticamente las malas noticias (des-gracias) que el capitalismo trae para los pobres, llaman al capitalismo "la bestia feroz" de nuestro tiempo. Esta imagen tomada del libro de Apocalipsis nos parece muy adecuada para designar hoy al imperio del ídolo capital, las leyes del mercado sagrado, su poder absoluto y sus exigencias sacrificiales. El sistema capitalista internacional es sin duda la bestia feroz que se opone a la acción vivificadora del Dios de la vida y a su voluntad amorosa para toda la creación.

4. La pobreza en el mundo actual: un desafío a nuestras tradiciones eclesiales

4.1 1992: un tiempo de gracia y conversión

El año 1992 que se ha vivido en el occidente como una celebración marca un momento de gracia y conversión para las iglesias cristianas.[16] Esto supone cuestionar y tomar distancia del modelo de cristiandad colonial transplantado por el occidente. Tenemos que confesar que durante los últimos 500 años la práctica evangelizadora que se ha desarrollado desde el norte ha mantenido una relación muy cercana a la expansión occidental con su voluntad de poder para dominar, su afán de acumulación de riqueza y de superioridad racial. En su expansión se ha manipulado el nombre de Dios transformándolo en un símbolo de poder, orden, ley, riqueza, diferente del "Dios que escucha el clamor de las víctimas" (Ex 2.24, 3.7).

Desde 1492 el occidente cristiano ha pretendido erigirse en el centro del mundo con su dominio político, económico, cultural, militar y tecnológico. En razón de esta voluntad de poder aplicada por occidente, se ha destruido la vida de los pueblos del sur y de la naturaleza por la violación de todos los ecosistemas.[17]

Si las iglesias cristianas queremos ser fieles al Espíritu de Jesús de Nazaret debemos,en este tiempo de gracia, confesar el pecado de la invasión europea a Abya-Yala, de la muerte de millones de seres humanos inocentes y vivir, celebrar y anunciar la buena noticia para los pobres desde una perspectiva de servicio y no de poder.

4.2 "El potencial evangelizador de los pobres"

El compromiso con los pobres y el surgimiento de las comunidades eclesiales de base han ayudado a las iglesias en América Latina a descubrir el potencial evangelizador de los pobres. Ellos interpelan a las iglesias llamándolas a una exigente conversión y a hacer visibles en la historia las señales del Reino de Dios.[18]

4.3 Releyendo nuestras raíces bíblicas

La experiencia histórica de la vida y muerte de los pobres desafía profundamente nuestra tradición eclesial; la manera cómo hemos leído la Biblia, la historia de la iglesia, cómo hemos definido la acción pastoral y el anuncio del evangelio desde el marco epistemológico y axiológico occidental. Es decir, "desde arriba", desde el occidente como cultura dominante sin apertura, respeto o escucha del "mundo del otro", del que no pertenece a mi mundo.

En América Latina se habla mucho de la "lógica de la vida". Desde allí se está re-leyendo la Biblia para re-descubrir la primigenia correlación Dios-vida, tan central en la historia de la salvación.[19]

La primigenia correlación Dios-vida

En la Biblia Dios se revela como el Dios de la vida. La voluntad salvífica de Dios es que todos los seres humanos tengan vida, por eso Dios genera y defiende el derecho a la vida para toda su creación. La fe en el Dios bíblico es la fe en un Dios viviente. Hay una unidad inseparable entre ser Dios verdadero y dar vida a su creación. Los dioses falsos, los ídolos ofrecen la vida pero sólo conducen a la muerte.

El significado de creer en el Dios de la vida

Es creer que el designio primigenio de Dios es que todos los seres humanos tengan vida en plenitud, incluyendo su base material (los medios para la vida). No puede existir fe en Dios sin la convicción de la supremacía de la vida sobre la muerte. Negar la vida es rechazar la voluntad de vida de Dios para su creación.

Desde la voluntad de vida de Dios se descubre lo que es el pecado y su esencia más íntima que es la de dar muerte. Pecado es, en esencia, negar a Dios mismo por el aniquilamiento de la vida de los seres humanos y de la naturaleza. En nombre de Dios no se puede pactar o legitimar con la muerte de los pobres. Al contrario, en nombre de Dios hay que desenmascarar proféticamente los falsos dioses de la muerte, la absolutización del capital y de las leyes del mercado que exigen la vida de los pobres para subsistir.

Decir vida es decir vida humana concreta: trabajo, tierra, casa, pan, salud, educación, medio ambiente. Las necesidades básicas son realidades corporales mínimas sin las cuales no hay vida humana con libertad y dignidad. Estas necesidades responden a imperativos éticos, pero también son económicos. La defensa de la vida humana concreta es un imperativo ético y económico. A la vez es expresión de espiritualidad, porque el trabajo, el pan y la tierra son también realidades queridas por Dios para el desarrollo de la vida humana. Lo espiritual, según la Biblia, nunca se opone a lo material creado por Dios. La contradicción está entre lo espiritual y el individualismo que acumula para sí bienes materiales y riqueza.

Según la tradición de la Iglesia antigua fue Ireneo de Lyon quien dijo Gloria Dei, vivens homo (La gloria de Dios es el ser humano con vida). Oscar Romero, Obispo mártir de El Salvador, hizo una concresión significativa de esa verdad:

> *Si los antiguos cristianos decían gloria Dei, vivens homo, nosotros podríamos concretar esta verdad diciendo: gloria Dei, vivens pauper: "la gloria de Dios es el pobre que vive".*[21]

4.4 Discerniendo proféticamente los signos de los tiempos: la idolatría como el pecado principal de nuestro tiempo

Es urgente y necesario discernir proféticamente en la raíz de la lógica anti-vida del sistema económico dominante actual, su profunda idolatría. En una sociedad científica y tecnológica como la nuestra, en los albores del tercer milenio, hablar de idolatría puede resultar sinónimo de superstición, algo propio de culturas antiguas, ya superado por el "hombre moderno". Sin embargo, la Biblia recuerda constantemente que los seres humanos nos inventamos dioses falsos, depositamos la confianza en ellos y nos sometemos a sus demandas. El sistema actual de libre mercado se manifiesta cada día más perversamente idolátrico.

A partir de su confianza en el ídolo capital el ser humano promueve un olimpo de ídolos y falsos dioses. Por todas partes están sus adoradores y fieles cumplidores de sus demandas. Los ídolos se manipulan al servicio del poder y la opresión para imponerse sobre los demás seres humanos con mayor fuerza y legitimidad. Estos ídolos tienen nombres concretos: "occidente cristiano", "libre mercado", "acumulación de capital", "máxima ganancia", "ajustes estructurales", "crecimiento económico", "seguridad nacional". Las exigencias de obediencia a sus demandas son absolutas. Por otra parte, aunque abundan sus promesas: orden, libertad, felicidad, bienestar, poder, consumo, salvación económica, en realidad conducen no a la vida sino a la muerte, especialmente de los pobes y de la creación.

Estos ídolos de la muerte, como en el caso del antiguo dios Moloc, exigen víctimas y sangre. De ahí el holocausto de los pobres, la muerte por el sacrificio de millones de seres humanos inocentes, en su mayoría niños.

¿Qué implica la preocupación ético-pastoral por el discernimiento entre el Dios verdadero y los falsos ídolos del sistema económicos?

- Lo opuesto a la fe en el Dios de la vida no es el ateísmo o el secularismo como negación de la existencia de Dios. La fe en el Dios verdadero se enfrenta a los ídolos y a la idolatría dominante. Estamos ante una real lucha entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte. No es una lucha apologética o doctrinal. Es un problema de vida o muerte para el creyente, especialmente para los pobres.

- La idolatría es expresión de una profunda perversión del sentido de Dios, una deformación de su imagen. El Dios de la vida, negado como padre-madre, nos impide reconocer al otro y la otra como prójimo para hacerlo nuestro hermano o hermana. Dios negado como dador de vida hace posible legitimar o ignorar la muerte del otro y de la otra. Dios negado como amor, ternura, cariño, misericordia, nos impide la escucha, la solidaridad activa con las víctimas.

- Está planteado un verdadero desafío a la fe-obediencia en Dios. La fe en el Dios de la vida no puede vivirse sino en contradicción con los ídolos de la muerte que promueve el sistema dominante. La realidad histórica de la muerte, en cuanto expresa exclusión, injusticia, falta de solidaridad, es contraria a la voluntad salvífica de Dios.

- Para ser creyente y poder anunciar al Dios de la vida hay que abandonar los ídolos de la muerte: "no se puede servir a dos señores". Hoy, como en el caso de los primeros crisitanos, una forma peculiar de "ateísmo" es necesaria para la fe en el Dios de la vida. Tenemos que ser ateos de los falsos ídolos, dioses de la muerte. En palabras del evangelio: no podemos servir al mismo tiempo al Dios de la vida y a los ídolos de la muerte (cf Mt 6.24).

En la vida de la iglesia debemos re-descubrir un elemento central del pensamiento profético: el conocimiento y el culto al Dios verdadero va unido a la práctica de la justicia y la misericordia y la defensa del derecho a la vida (cf Jr 22.13-16, Mq 6.8). Esto es lo que diferencia la fe en Dios de todas las prácticas idolátricas.

5. La praxis eclesial: niveles

La praxis eclesial desde la solidaridad con los pobes pasa por la exigencia de dar vida a las mayorías pobres que mueren en la historia de pecado de cada día. Desde allí podemos distinguir algunos niveles de la praxis eclesial.

5.1 La escucha del pobre

Las víctimas de la pobreza gritan (Ex 2.23). Su muerte habla fuertemente. ¿Quién los escuchará? Escuchar el clamor del pobre es dejarnos interpelar por su palabra por dura que esta sea. La escucha es uno de los rasgos característicos de la solidaridad amorosa de Dios con los pobres. Dios, que es Palabra eficaz, es por excelencia el que sabe escuchar, el que "inclina su oído" (Sal 17.6). El grito del pobre toca el corazón de Dios (cf Sal 34.7, 69.34).

El dará a los humildes sus derechos, salvará a los hijos de los pobres y aplastará al opresor...
Liberará al pobre que le llema, al afligido y al que carece de socorro. Tendrá compasión del pobre e indigente y salvará la vida de los pobres. De la opresión y la violencia los rescatará pues su sangre es preciosa ante sus ojos. (Sal 72.4, 12-14)

5.2 La acogida del pobre

Acoger al pobre es aceptarlo, reconocerlo como persona, en su dignidad de hijo de Dios. Acogerlo es abrirse al exigente mundo del "otro". Por la lógica de exclusión del capitalismo los pobres no han sido reconocidos nunca como personas, como sujetos. Es el reconocimiento del otro como persona lo que impide su exclusión y muerte. La acogida del pobre desafía a las iglesias a realizar la experiencia abrahámica de salida, del éxodo, de salida permanente del círculo de sí misma en dirección del otro/a, quien no es reconocido como sujeto por la lógica de la dominación.

5.3 El servicio al pobre

Servirlo es "ir directamente al pobre" en activa solidaridad, en defensa del derecho fundamental a la vida negada, en gestos concretos de compasión y misericordia.

El anuncio de la Buena Nueva desencadena por la fuerza del Espíritu una práctica, síntesis vital, entre evangelio y vida, fe y obras. El relato evangélico del "buen samaritano" (Lc 10.25-37) nos muestra con claridad cual debe ser la prioridad de nuestra acción solidaria: "los caídos y medio muertos" del camino que son hoy las víctimas del injusto orden económico internacional.[22]

Conclusión

Ha señalado Pedro Casaldáliga que son muchos los que en la sociedad y en la iglesia se muestran cansados de oír hablar de los pobres. Es de vital importancia recordar a estas personas que es la mayoría de la humanidad la que hace tiempo está cansada de sufrir y morir por causa de la pobreza.[23]

A manera de conclusión queremos destacar dos aspectos importantes:

No sucumbir a la tentación del escándalo

El evangelio del Reino nos señala la bienaventuranza de aquellos quienes no encuentran escándalo y tropiezo en la práctica mesiánica de Jesús en el servicio al Reino de Dios y su justicia, prometido a los pobres (cf Mt 11.1-6).

Para Jesús, los pobres son reales e históricos.[24] Pobres son: a) los que tienen una necesidad real (hambre, sed), todos los que están bajo el peso de una dura carga;

b) los que son excluidos socialmente, los pecadores, publicanos y prostitutas, los pequeños para quienes la religión oficial no ofrece esperanza de salvación sino de exclusión y condenación. La buena noticia del Reino es diferente: "Dichosos vosotros los pobres porque vuestro es el Reino de Dios" (Lc 6.20 cf Sal 69.32-33; 72.4, 12-14; 103.6; 146.7-9).

Construir por la fuerza del Espíritu la buena noticia como "buena realidad"

La buena nueva corre el riesgo de ser olvidada a causa "del pecado del mundo". Nos corresponde hoy la tarea de hacerla "buena realidad".

El anuncio desencadena una práctica concreta. Anunciar la buena nueva quiere decir **crear** la buena noticia de la vida. Ello ocurre cuando la comunidad de los seguidores de Jesús, portadora de la memoria del "resucitado de entre los muertos", crea condiciones de vida real en un mundo gravemente amenazado por los múltiples agentes y mecanismos de la muerte. Sólo así la buena nueva para los pobres será creíble y sólo así podremos celebrar con alegría la presencia del Dios de la vida en medio nuestro. Celebración que llega a ser subversiva en un mundo idolatrizado y de exclusión.

Ante la amenaza a la vida de los pobres y de la naturaleza es urgente:

a) Construir desde la pastoral solidaria una ética con raíces bíblicas que afirme la vida como don supremo de Dios para toda la creación y luche contra los ídolos del poder y del dinero que conducen a la muerte de los pobres y de la creación.

b) Afirmar una voluntad de unidad y diálogo en las iglesias y otras expresiones religiosas para encaminar voces y acciones proféticas de resistencia y defensa de la vida.

c) Crear en la vida de la iglesia espacios para la discusión sobre el desafío de los pobres y la importancia de apoyar todo esfuerzo para alcanzar políticas económicas que tengan como prioridad la persona humana y la satisfacción de sus necesidades básicas.

d) El dilema vida/muerte exige la participación constructiva de todos, creyentes o no. Pero es importante que las iglesias según cada situación apoyen la participación de nuevos sujetos sociales: mujeres, campesinos, indígenas, negros, movimientos ecologistas y de derechos humanos y sus luchas específicas.

e) Contribuir desde la fe en el Dios de la vida a mantener viva y activa la esperanza, "contra toda esperanza".

Finalizamos con una palabras de la Declaración Teológico-pastoral de Kingston (1990):

> *Desafiados por el inaguantable sufrimiento de los más pobres y recogiendo la vocación profética de la fe cristiana... debemos salir de la clausura de nuestras estructuras mentales, abandonar los templos y hacernos peregrinos en el camino... Estar con Jesús,*

el Cristo, es dar testimonio del resucitado en medio de la negación de la vida de nuestros hermanos y hermanas más pequeños... Nuestra confianza en el Señor nos lleva a no desmayar y a ser portadores de esperanza, pues El nos acompaña hasta el final de los tiempos (cf Mt 29.20).[25]

NOTAS

1 *Agenda Latinoamericana '92* (Managua: Ediciones Nicarao, 1991), p. 31.

2 Xavier Gorostiaga, "Ya comenzó el siglo XXI: el Norte contra el Sur" en *Educación teológica en situaciones de sobrevivencia* (San José: SBL/Programa de Educación Teológica-WCC, 1991), p. 80.

3 *Ibid*, pp. 89-91.

4 Cf Victorio Araya, "Samaritan Servanthood: an option for life" en *North-South Dialogue* (Vol. 2, No. 1, Second Quarter, Summer 1987), p. 3.

5 Jung Mo Sung, *La idolatría del capital y la muerte de los pobres* (San José: DEI, 1991), pp. 17-18.

6 Leonardo Boff/V. Elizondo, "La voz de las víctimas, ¿quién ls escuchará?", en *CONCILIUM* No. 232 (1990), p. 369 cf Victorio Araya "1492-1992. Una reflexión desde el reverso de la historia: las víctimas", en *Revista de Historia*, No. 25 (San José: UNA-UCR, enero-junio 1992), pp. 151-156.

7 Pablo Richard, "1492: la violencia de Dios y el futuro del cristianismo", en *CONCILIUM* No. 232 (1990), pp. 429-430. Sobre las cifras del genocidio cf. Varios, *La interminable conquista* (San José: DEI, 1991), pp. 123-124.

8 Hugo Assmann, citado en Jung Mo Sung, *op. cit.*, p. 14.

9 Cf. Victorio Araya, "La diaconía samaritana: una opción por la vida" en *Pasos* No. 10 (1987), p. 3.

10 La frase es de Eduardo Galeano en su libro *Las venas abiertas de América Latina* (México D.F.: Siglo XXI, 1979), 26a. edición, p. 3. Cf Guillermo Meléndez (ed.), *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)* (San José: DEI, 1991).

11 Pablo Richard, "La teología de la liberación en la nueva coyuntura", *Pasos* No. 34 (1991), p. 3.

12 Cf. V. Araya, *El Dios de los pobres* (San José: SEBILA/DEI, 1983), pp. 149-150.

13 Cf. Jung Mo Sung, *Op.cit.*, pp. 96-100.

14 Cf. Franz J. Hinkelammert, *La deuda externa de América Latina* (San José: DEI, 1988).

15 Cf. Jung Mo Sung, *Op.cit.*, pp. 112-114.

16 Elsa Tamez, "Momentos de gracia en el Quinto Centenario", *Pasos* No. 39 (1992), p. 23.

17 Consejo Mundial de Iglesias, "El sistema explota la naturaleza", *Pastoral Popular* No 220, (julio 1992), pp. 21-22. Por la relación cercana entre economía y ecología hoy empieza a hablarse con razón de "la deuda ecológica" que tiene el mundo Norte con el mundo Sur.

18 Es particularmente conocido el texto de la Conferencia de Puebla (1979), *Documento Final*, No. 1147. Cf. Leonardo Boff, "La nueva evangelización, irrupción de nueva vida" en *CONCILIUM* No. 232 (1990), pp. 510-512.

19 Cf. Victorio Araya, *El Dios de los pobres*, pp. 121-123.

20 Cf. Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis* (San Salvador: UCA, 1992), Tomo I, pp. 216-218.

21 Cf. V. Araya, *op.cit.*, p. 122.

22 Cf. Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino, *op.cit.*, tomo I, pp. 206-213; tomo II, pp. 189-216.

23 Entrevista con Pedro Casaldáliga en *Novedades 4* (Madrid: Editorial Nueva Utopía, 199_), pp. 46-51.

24 C. Floristán/J.J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid: Cristiandad, 1983), pp. 486-487; I. Ellacuría/J. Sobrino, *op.cit.*, II pp. 591-599.

25 Cf. *Pronunciamiento Final de la Consulta Internacional sobre religiones del mundo ante las amenazas a la vida de la tierra* (Heredia: Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 1991).

vida y pensamiento Vol. 13, N° 2, 1993
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Entre amigas

*Janet W. May**

Introducción

Cuando examino mi vida, me doy cuenta de que mis mejores amigas siempre han sido mujeres. Aun cuando trabajo en áreas donde la presencia masculina es dominante, tal como en el ministerio ordenado, he buscado colegas mujeres para pedir sus consejos y compañerismo. Cuando no tengo amistad profunda con mujeres, me siento aislada. Necesito otras mujeres. Necesito su amistad y compartir su vida y la mía con ellas. Necesito el estímulo que produce la amistad con otras mujeres a mi propia creatividad. Sin amigas mujeres me siento seca y sola.

He descubierto que no todas las mujeres parecen sentir esta necesidad.[1] Algunas están satisfechas con sus familias, con sus esposos e hijos, con su trabajo y con sus colegas, hombres y mujeres. Al mismo tiempo he descubierto que hay otras mujeres como yo que sí necesitan amigas mujeres. En este grupo he aprendido a buscar a quienes comparten mis intereses y a construir amistades con ellas.

Tomo en serio la amistad. Soy una persona reservada. No todos los conocidos míos son amigas/os; no todos mis colegas son amigos/as. Tampoco considero que todas las personas que me agradan son mis amigas/os. Un amigo/a es alguien con quien siento una confianza profunda y con quien comparto intereses, alguien para quien mi presencia trae una luz y que también aporta una dimensión de profundidad a mi propia vida. Una amiga es alguien hacia quien siento una lealtad especial, alguien a quien puedo confrontar y que me puede confrontar, confiando en que este confrontarse está enraizado en la preocupación mutua por el bienestar de la otra. Una amiga o amigo es alguien con

---

* Janet May, metodista, es profesora del SBL.

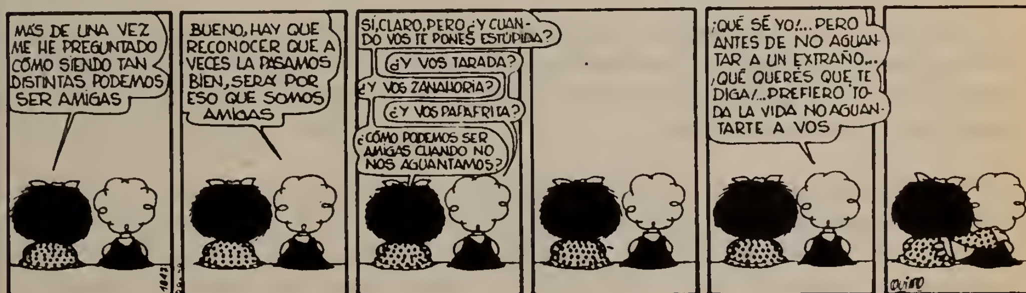
quien quiero pasar el tiempo, aun cuando no tengo que hacerlo, aun cuando no tenga una razón especial. Quizás Mary Hunt nos ofrece la mejor definición de amistad:

> *Como una definición de trabajo desde el principio, amistad significa para mí esas relaciones humanas voluntarias a las que entran personas que tienen la intención de cuidar el bienestar uno del otro y quienes tienen la intención de que su relación de amor sea parte de una comunidad que busca la justicia.*[2]

En español otra palabra que expresa amistad es "compañero/a". Esta palabra tiene muchas interpretaciones. Literalmente significa "la persona con quien se comparte el pan". Puede significar "la persona que acompaña al otro", sin que esto implique necesariamente una amistad cercana, por ejemplo, un compañero de viaje. Pero más a menudo significa una relación cercana, personas comprometidas que comparten su pan y sus vidas. Tal y como están relacionadas las palabras "amigo" y "amistad", también lo están "compañero" y "acompañamiento." En las iglesias latinoamericanas muchas veces se usa la palabra "acompañamiento" para lo que en inglés llamamos un "ministerio con o para" un grupo de personas. Acompañamiento en este sentido es un concepto de solidaridad.

Mafalda y Susana, dos personajes de una tira cómica argentina, son un ejemplo de este tipo de amistad. Mafalda es una niña de seis años con una conciencia social precoz. En la tira cómica vemos sus comentarios acerca de los temas candentes de su época — la amenaza nuclear, la guerra de Vietnam, la pobreza mundial y la opresión de la mujer. Ella también tiene preguntas acerca del universo. Por ejemplo: ¿demasiado ruido en Argentina será una molestia para los Chinos mientras duermen al otro lado del planeta?

Mafalda tiene tres compañeros principales: Felipe, Manolo y Susana. Felipe divaga y nunca domina realmente el significado de la vida. Manolo, el hijo del dueño deL almacén de la esquina, es un capitalista en formación. La superficialidad de Susana contrasta con el humor pesado de Mafalda. Susana refleja los estereotipos familiares tradicionales: ama las muñecas, sueña con crecer y casarse con un hombre rico que la mantenga con estilo y quiere tener muchos hijos perfectos. Se preocupa por su apariencia y por los chismes. Un día, Mafalda y Susana empiezan a preguntarse por qué es que se llevan tan bien, dado que son tan distintas.



Aun cuando no se soportan, Mafalda y Susana siguen siendo amigas. Pero hay momentos en que no es suficiente reunirnos como amigas en parejas o grupos de tres. Hay momentos en que debemos reunirnos en un grupo más amplio de amigas para reflexionar acerca de intereses mutuos. En el intercambio en un grupo más grande, se comparten mayor número de perspectivas, se genera más creatividad y se encuentra una mayor profundidad de visión. Esta experiencia común une los lazos de amistad en una comunidad intencional de acompañamiento mutuo y solidaridad.

En 1991 varias amigas sentimos la necesidad de reunirnos con un grupo más amplio para reflexionar acerca de nuestra vida, nuestra fe, nuestra teología, nuestro culto, y tratar de descubrir posibilidades para la renovación. Nos reunimos mensualmente en hogares diferentes entre seis y ocho mujeres cada vez. Aunque la mayoría de las fundadoras del grupo ya no viven en San José, la amistad y la solidaridad han sido una fuente contínua de fortaleza para la vida de cada participante. Este artículo explora y reflexiona sobre estas reuniones del grupo de mujeres-iglesia, que ahora tiene el nombre "Entre Amigas". Es nuestra esperanza que al compartir nuestra experiencia y algunos de nuestros recursos podamos estimular a otras mujeres a organizarse.

En otras partes del mundo, este tipo de reunión ha sido llamada "mujer-iglesia", y es una parte de la corriente amplia del movimiento de espiritualidad de la mujer.[3] Movimiento de espiritualidad de la mujer es un término amplio que incluye la búsqueda de la mujer de una espiritualidad renovada en una diversidad de tradiciones: cristiana, judía, indígena, wicca, religiones orientales y otras. Incluye grupos que buscan una renovación de la espiritualidad dentro de las religiones tradicionales establecidas y grupos que buscan una nueva espiritualidad y que encuentran su inspiración en una variedad de fuentes. Mujer-iglesia es el sector del movimiento de la espiritualidad de la mujer que afirma su carácter específicamente cristiano, buscando la renovación del cristianismo a través de la afirmación de su peregrinaje espiritual.

Conozco solamente unos pocos esfuerzos en América Latina por crear una mujer-iglesia, y todos ellos en América del Sur. "Talitha Cumi" (mujer levántate) empezó en Lima, Perú después de 1983 como resultado del esfuerzo de cuatro hermanas Maryknoll.[4] En los últimos años, la Alianza de la Mujer para la Teología, la Etica y el Ritual (WATER) de Washington, D.C. ha estado colaborando con el Centro de Estudios Cristianos (CEC) para establecer un movimiento de mujer-iglesia en Buenos Aires, Argentina, y también con Mujer-Iglesia en Uruguay.[5]

Además de ser una contribución centroamericana a la mujer-iglesia, la composición nacional, racial, cultural y ecuménica de Entre Amigas es mucho más diverso que el de cualquier otro grupo del que yo tenga conocimiento. La originalidad de Entre Amigas como modelo pastoral se debe a esta diversidad y al contexto centroamericano.

En la primera sección de este trabajo presentaré al grupo y su estilo de trabajo. Como una participante "típica" comparto aquellas partes de mi autobiografía teológica personal que iluminan mi papel en la formación de este grupo. En la segunda sección, reflexionaré brevemente sobre los escritos de varios autores con el fin de analizar la

experiencia de Entre Amigas. A partir de estos escritos, quiero plantear la importancia metodológica de iniciar con la experiencia de las mujeres, relacionando esta experiencia con el análisis social y teológico, y luego con la lucha por la justicia social y la renovación espiritual. Con este análisis en mente, presento las metas y los objetivos previstos por las fundadoras de Entre Amigas, para discutir, a partir de ellas, cómo se crearon estrategias para implementar nuestra visión. Como producto de este análisis, incluyo una selección de recursos para grupos de mujeres y otros tipos de reuniones. Espero que este compartir de nuestras experiencias y recursos pueda estimular a otras mujeres y que en el proceso puedan también encontrar inspiración en nuestra visión y experiencia.

1. Entre Amigas - un retrato

Quiero presentarles mi círculo de amigas, mis hermanas, mis compañeras espirituales. Quisiera poder presentarles individualmente a cada una de mis amigas, y contarles su historia, pero no lo puedo hacer porque violaría la intimidad y la confidencialidad que son parte de nuestro entendimiento mutuo. Así que les daré una visión amplia de quienes somos. En lo que respecta a la nacionalidad, somos ciudadanas de los Estados Unidos, Canadá, Finlandia, Republica Dominicana, Costa Rica, Guatemala, México, Nicaragua, Uruguay, Perú y Colombia. Somos negras, blancas, hispanas e indígenas. En cuanto a nuestra profesión, somos maestras, investigadoras, estudiantes, enfermeras, pensionadas, activistas por la paz, trabajadoras de iglesia, y mujeres que trabajan educando acerca del SIDA o en otras organizaciones de mujeres. Un porcentaje significativo de nosotras somos sobrevivientes del abuso sexual. Todas somos conscientes del abuso generalizado que sufrimos diariamente en nuestras sociedades patriarcales.

En cuanto a la tradición eclesial, somos metodistas, católicas, episcopales, moravas, cuáqueras, menonitas, presbiterianas reformadas, pentecostales e independientes. Por lo menos la mitad del grupo ha recibido capacitación teológica formal. Ninguna de nosotras está satisfecha con las enseñanzas teológicas tradicionales o con la experiencia de culto de nuestras iglesias de origen. Todas buscamos compañerismo, hermandad, reflexión teológica y espacio para adoración; esto lo encontramos las unas con las otras, entre amigas.

Con estas dos palabras, Entre Amigas, empezamos a reunirnos y a identificarnos. Algunas de nosotras somos "regulares" en la reunión del grupo. Vivimos aquí en Costa Rica, si bien no permanentemente, por lo menos durante un tiempo extendido. Otras están aquí durante períodos más cortos. Vienen cuando están en el país, en tanto les permita el tiempo y el objetivo de su estadía. No hay otro requisito de admisión que no sea el ser mujer y querer participar con nosotras.

No hemos excluido a los hombres porque seamos anti-hombres. Sabemos que tenemos amistades y compañeros varones que se solidarizan con nosotras, y que asistirían si los invitáramos. Pero, por ahora, necesitamos reunirnos para compartir nuestra fe y nuestra

experiencia desde nuestra perspectiva como mujeres. Nuestros esposos y amigos entienden y respetan esta necesidad. Saben que hay otros momentos y otros espacios para compartir con ellos.

2. Un peregrinaje personal

Mi propia historia puede servir como ejemplo de una participante típica de Entre Amigas, porque contiene muchos elementos que me unen al resto del grupo. En un sentido, nací en la iglesia. Mis padres eran miembros laicos activos, y yo he sido activa desde mi niñez. Canté en los coros de la iglesia desde que tenía cuatro años, y empecé a participar en los campamentos de la iglesia a los nueve años. En un culto de fogata, en uno de los primeros campamentos, tuve mi primera sensación de un llamado al servicio de la iglesia. Fui líder en el movimiento de jóvenes de la iglesia, y cuando cumplí quince años empecé a trabajar como voluntaria en los campamentos. Trabajé un verano durante mis estudios universitarios como líder juvenil en una iglesia urbana. En la universidad llevé cursos en el departamento de religión.

Cuando tenía 17 años un muchacho me violó en una cita. Durante muchos años no le conté a nadie. Mi peor temor era que mi familia y la iglesia me obligaran a casarme con el que me violó. Sabía que el sexo y el matrimonio deberían ir juntos, y no comprendía la diferencia entre la intimidad sexual y la violencia sexual. Me sentía sola y muy confundida. Me consideraba una "buena cristiana" y había crecido creyendo que Dios protegía de alguna manera a "sus" hijos e hijas, y a pesar de ello, esto me había sucedido. No podía entender cómo Dios, que era a la vez amoroso y poderoso, pudo permitir que me sucediera.

Después de la universidad, trabajé en una oficina donde cuatro de las trabajadoras mujeres, incluyéndome a mí misma, nos organizamos para protejernos del acosamiento sexual del gerente. No le dijimos a nadie, porque temíamos que no nos creyeran y que podríamos perder nuestros empleos. Cuando pienso en esa experiencia, puedo ver las poderosas presiones sociales trabajando para callar a mujeres como nosotras - el temor a no ser creídas, el temor a perder nuestros empleos. No sabíamos cómo luchar, así que nos mantuvimos calladas.

Dos años después de graduarme de la universidad me casé con un pastor y en 1973 empezamos a servir con la División Mundial de la Junta General de Ministerios Globales de la Iglesia Metodista. Trabajamos primero en Bolivia y ahora estamos en Costa Rica. Roy y yo queríamos ir a Bolivia porque su familia había mantenido contacto con la Iglesia Metodista en Bolivia desde que él era niño. Sabíamos que era una iglesia desafiante, que bregaba activamente con la teología de la liberación. Habíamos oído acerca de este nuevo fermento teológico y queríamos experimentarlo en nuestra propia vida.

Como esposa de pastor, pastora y misionera en Bolivia y Costa Rica, varias mujeres se han acercado a mí buscando fuerza espiritual y consejos en respuesta a la violencia doméstica y/o el abuso sexual. En general, estas mujeres se han mantenido en silencio,

un silencio roto solamente por su desesperación. Como yo misma, se mantuvieron calladas como una táctica de sobrevivencia, por temor a recriminaciones públicas y privadas, por temor a más abuso y por temor a perder los medios económicos y sicológicos necesarios para sobrevivir. Rompieron el silencio cuando el riesgo de continuar aguantando el abuso amenazaba su sobrevivencia o cuando sentían que se les presentaba una oportunidad para superar su sufrimiento. Quizás, a pesar de mi propio silencio, estas mujeres percibieron que yo podría entender y que trataría de ayudarles. Al mismo tiempo, al romper su silencio, me invitaban a asumir el mismo riesgo de confrontarme a mí misma.

Chile, Argentina y Uruguay estaban dominados por terribles dictaduras militares, durantae nuestra estadía en Bolivia. También Bolivia y Brasil vivían bajo regímenes militares. Estábamos conscientes de los miles de personas que eran detenidas, torturadas, exiliadas y desaparecidas en la región. Conocimos a víctimas de la violencia y a valientes hombres y mujeres que continuaban su ministerio a pesar del peligro. En 1980 Roy y yo tuvimos que salir de Bolivia luego de un sangriento golpe de estado. Estuvimos fuera del país durante casi dos años y regresamos seis meses después de la declaración de una amnistía general.

Ya para 1980 estaba haciéndome serias preguntas teológicas acerca del significado del mal y del sufrimiento, y sobre la ausencia/presencia de Dios en medio del sufrimiento. Como Habacuc, me preguntaba por qué los buenos sufren mientras que el mal prospera. ¿Dónde está Dios en medio de todo esto? Me parecía que un Dios que es a la vez todopoderoso y totalmente amoroso no podía permitir que tal sufrimiento continuara. Mi experiencia me motivó a reexaminar mi fe y a tratar de encontrar imágenes de Dios que fueran coherentes con mi experiencia personal. Durante nuestro exilio de Bolivia, empecé nuevamente a estudiar teología, esta vez en el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) en San José, Costa Rica.

Regresamos a Bolivia en 1982. Estuvimos allí tres años más, durante los cuales terminamos algo del trabajo que habíamos dejado pendiente. También organizamos un grupo de estudio teológico que llegó a ser uno de los primeros centros de estudio por extensión relacionados con el SBL. Continué con mis estudios de teología y a relacionar mi experiencia de violencia sexual y militar con las experiencias de otros. Empecé a darme cuenta de que mi experiencia no era única, sino una expresión típica de una cultura de violencia, que, sospechaba, permeaba todas las culturas en todos los niveles de la sociedad. También continué mi búsqueda de un Dios que da fortaleza y valor para resistir tal violencia y para trabajar por un cambio.

En 1985, regresamos a los Estados Unidos, listos para una nueva asignación. Yo había decidido buscar la ordenación como ministra de la Iglesia Metodista Unida, para poder responder mejor al sufrimiento que había encontrado, particularmente por la violencia doméstica y sexual contra la mujer. Después de dos años en Estados Unidos regresamos nuevamente a Costa Rica como profesores del SBL. Aunque formalmente mi tarea era enseñar educación cristiana,[6] surgieron oportunidades para enseñar cursos de liturgia y también de pastoral de la mujer.[7] Durante este mismo período, participé

en varios encuentros internacionales de mujeres y en una variedad de experiencias litúrgicas de mujeres. Recolecté recursos de estos encuentros y busqué otros materiales litúrgicos para mujeres, para ampliar los horizontes de lo que llevaba al aula.

Fue en este contexto de talleres, experiencias compartidas e investigación que finalmente rompí mi propio silencio acerca del abuso sexual y empecé a recibir terapia. Al conocer mi experiencia, las mujeres en el seminario y en San José empezaron a compartir conmigo sus propias experiencias y sus sentimientos; ellas también estaban buscando una nueva experiencia con la fe cristiana y con un Dios que les ayudara a superar sus experiencias de abuso. Un día, una de las mujeres con las que compartía unos recursos litúrgicos, los devolvió con un comentario que me perturbó:

> *Ver estos materiales me hace sentir muy triste y molesta. Son tan ricos, tan bellos y atractivos. Pero nunca he tenido la experiencia de un culto de mujeres como estos. Aquí en San José, no hay espacio en las iglesias para este tipo de experiencia. Me entristece, porque anhelo una oportunidad para explorar materiales como estos con otras mujeres.*[8]

3. Entre Amigas empieza

Es a partir de la inquietud de aquella mujer que Entre Amigas empieza a tomar forma. Conversamos largos ratos, compartiendo nuestra tristeza de que no había oportunidad para este tipo de experiencia en San José. Pero también compartimos nuestra esperanza. Empezamos a soñar acerca de cómo podría ser un grupo como ese y cómo podría funcionar. Pensamos en otras mujeres que pudieran estar interesadas en este tipo de grupo. En conversación con otras mujeres, empezamos a delinear la visión que tomó forma en Entre Amigas. Definimos dos metas:

a. Crear un espacio donde las mujeres pudieran reflexionar juntas acerca de su vida, teología y espiritualidad con el fin de:

- promover la solidaridad entre el grupo,

- descubrir nuevas perspectivas para comprender nuestra vida, y en especial nuestra forma de comprender la fe, y

- explorar formas para celebrar nuestra fe, como se minifiesta en la creación, y utilizar nuevas estrategias para confrontar dificultades personales, incluyendo el apoyo y la amistad de mujeres en el grupo, nuevas imágenes teológicas, y nuevos materiales litúrgicos que expresen nuestra visión teológica.

b. Servir como estímulo para la formación de grupos en otras partes de la región, como resultado de:

- el liderazgo y la interacción de nuestras participantes con otras mujeres,

- la organización de grupos en otros países cuando las participantes salen de San José, y

- la recolección, sistematización y diseminación de los recursos creados por Entre Amigas.

Para alcanzar estas metas, desarrollamos una variedad de estrategias para su implementación. Aunque cada grupo deberá resolver estos asuntos por sí mismo, nuestra experiencia puede ser de ayuda en el desarrollo de sus propias metas y estrategias. En primer lugar, desarrollamos una estructura básica sencilla para nuestras reuniones. Nos reunimos en casa de una mujer diferente cada vez. La semana anterior a la reunión se envían invitaciones a todas las mujeres que han expresado algún interés en participar, o a las que alguna de nosotras pensamos que se podrían interesar. En cada invitación especificamos que cada mujer puede invitar a sus amigas. Un mapa o instrucciones para llegar al lugar de la reunión se incluyen con la invitación. Mientras esperamos la llegada de todas, compartimos un refrigerio y nos conocemos. Siempre hay alguna participante nueva.

Las dos mujeres que se ofrecieron al final de la reunión anterior presentan la experiencia de liturgia/reflexión que han preparado. Tienen libertad para estructurar la liturgia/reflexión como ellas quieran, pero normalmente encontramos una serie de elementos comunes: música, una dinámica grupal, tal vez una meditación personal, un tiempo para compartir en grupo (cada una participando como le parezca apropiado) y una clausura. A veces hemos terminado con la Santa Cena, a veces con una oración, o con un canto. Cada vez, salimos al mundo con fuerza y esperanza renovadas.

Otro elemento básico de la identidad del grupo es nuestra diversidad. Desde el principio, las que empezamos a imginarnos un grupo de reflexión teológica y liturgia de mujeres sentimos que era importante que el grupo contara con la mayor diversidad posible en sus participantes. Un grupo exclusivamente norteamericano, europeo o hispano, por accidente o planeado, dañaría seriamente la capacidad de análisis del grupo. Sabíamos que este propósito de inclusión debería expresarse explícita y claramente para poder lograrlo. La diversidad racial del grupo es un testimonio de que hemos logrado el principio de inclusión.

También creíamos fuertemente que este debería ser un grupo de mujeres. Algunas participantes que han sido víctimas de violencia sexual insistieron en este punto. Sentían que no estaban listas para compartir sus experiencias de abuso en un grupo mixto, y querían un grupo en el que pudieran compartir libremente.

Otra inquietud ha sido la frecuencia de las reuniones. Consultamos con la mayor cantidad posible de mujeres y les preguntamos cada cuánto, qué día, dónde y por cuánto tiempo deberíamos reunirnos. La mayoría indicó que cada cuatro o seis semanas podríamos tener nuestra reunión. Todas las participantes tenían otras ocupaciones, y reunirse más a menudo parecía una carga, pero menos resultaría insuficiente. La flexibilidad en cuanto a la fecha de reunión permite que se programe tomando en cuenta épocas de mucho trabajo en las que muchas mujeres no podrían asistir.

Hemos experimentado con diferentes días para nuestras reuniones. Inicialmente sábado en la tarde y lunes o viernes en la noche parecían ser posibilidades. Descubrimos que algunas mujeres viajan a iglesias el fin de semana y no podían participar los sábados. Reuniones en la noche, después de un largo día de trabajo y con otro por delante, son difíciles. Por el momento, viernes en la noche parece funcionar para la mayoría de las participantes. Dos horas y media como tiempo de duración de las reuniones parece ser un tiempo adecuado, sin importar el día o la hora en que nos reunamos.

La ubicación de la reunión fue otro asunto que tuvimos que resolver. Vivimos esparcidas en el área metropolitana. Reunirnos en hogares significaba que algunas mujeres tendrían que tomar dos buses para llegar. Los taxis son caros con relación al ingreso local. Pero para reunirnos en el centro tendríamos que haber usado iglesias o instituciones. Una reunión regular en un institución tiende a identificar al grupo con la institución, en este caso, algunas mujeres podrían sentir reticiencia a participar. También se podría dar que la institución misma tratara de ejercer alguna autoridad sobre el grupo. Además, reunirnos en una institución significaría la perdida de privacidad y del ambiente de intimidad. Decidimos reunirnos en las casas de las participantes, cada vez en un hogar diferente. Aunque esto crea algunas dificultades, hemos podido superarlas, a veces encontrándonos para compartir un taxi, o las que tienen carro recojen a otras en el camino. Sentimos que lo que ganamos en calidez, intimidad y privacidad en las casas es mucho más que lo que perdemos por las dificultades de transporte.

El cuidado de los niños sigue siendo un problema para el grupo. Las que estamos casadas recibimos el apoyo de nuestros esposos quienes aprovechan la oportunidad para sacar a los niños a algún lado mientras la reunión se lleva a cabo en la casa, o de cuidarlos en la casa cuando nos reunimos en otro hogar. Pero algunos esposos viajan, uno o dos no han querido cooperar, y algunas de nosotras no tenemos a quién pedir ayuda. El asunto se mantiene sin resolver.

Ha sido necesario tomar en cuenta el factor de la coordinación permanente del grupo. Hasta ahora, yo he asumido la responsabilidad de mantener contacto con las participantes y las responsables por el programa, enviar las invitaciones y coordinar dónde y cuándo nos reuniremos. También he guardado copias de los recursos que el grupo ha descubierto o creado para una sistematización y diseminación futura.

4. Análisis desde el contexto de Entre Amigas

Esta experiencia de compartir nuestras vidas, la reflexión teológica y la liturgia sirve como el punto de partida de mi análisis, que se desarrolla bajo tres subpuntos:

La experiencia personal de sufrimiento y resistencia de la mujer como punto de partida para la reflexión

En Entre Amigas hemos empezado a compartir nuestra vida personal y nuestro peregrinaje de fe. Desde estos peregrinajes individuales hemos empezado a descubrirnos a nosotras mismas y nuestras interrelaciones. Nos identificamos con la afirmación de Pilar Aquino:

> *Quieren ... autonombrarse, identificarse en un contexto que también se quieren apropiar. Las mujeres quieren contribuir en la creación de nuevos significados que ayuden a entender, de forma más plena y liberadora, las diferencias humanas, sean sexuales o raciales. Esta preocupación viene de la toma de consciencia de que hasta hoy, estas diferencias han sido explicadas por el pensamiento dominante occidental en categorías de desigualdad para justificar el sometimiento contra otros consideraddos inferiores, especialmente contra las razas sojuzgadas, los pueblos marginados y las mujeres oprimidas. Esta inmensa mayoría de la humanidad simplemente no ha alcanzado la plena estatura humana pensada por los pueblos colonizadores. Por ello, las mujeres pobres de los pueblos oprimidos quieren volver la mirada hacia sí mismas y esclarecer las raíces de su propio ser.*[9]

El nombrarse a sí mismas y a sus experiencias personales es también el punto de partida para la reflexión de muchas otras mujeres latinoamericanas. La experiencia de la mujer se caracteriza como opresiva. Esta perspectiva de opresión se convierte en la clave hermenéutica para empezar la reflexión teológica.

Ana María Tepedino hace la siguiente observación:

> *Las mujeres constituyen el otro lado de la experiencia humana de opresión, lo más diametralmente opuesto al poder y a la dominación y, por eso, experimentan a Dios de una manera propia, como aquél que realmente protege a los débiles y defiende a aquellos que tienen menos vida.*[10]

Parte de la experiencia singular de Dios es el descubrimiento de nuevas imágenes para expresar esa experiencia. En Entre Amigas una de las formas en que descubrimos nuevas imágenes es a través del uso de un núcleo generador en nuestras reuniones. Como núcleo generador, las mujeres pueden usar lecturas bíblicas, obras de arte, poesías o un texto. El uso de una variedad de estímulos promueve diferentes formas de pensar

y enriquece el proceso de reflexión. El resultado es parecido a lo que observa Margaret Miles:

> *La coordinación del intelecto y los sentidos en expresiones verbales y visuales resulta de una práctica litúrgica y devocional que compromete todo el ser humano, en el cual tanto los sentidos como el intelecto se utilizan y se afirman. El uso de imágenes en la liturgia modifica la tendencia que tienen las palabras para excluir a aquellos que no pueden suscribirse a un concepto definido con precisión. Las imágenes también desafían la tendencia a limitarnos religiosamente a una actividad intelecual.*[11]

Para buscar nuevas imágenes teológicas coherentes con nuestra vida y peregrinaje de fe, debemos romper las barreras de la actividad intelectualizante. Debemos buscar nuevas maneras de pensar, nuevas imágenes para estimular el intelecto y la imaginación. Sharon Ringe, en su libro *Jesus, liberación y el jubileo bíblico* ofrece una discusión de la palabra "imágenes" que refleja mi propia comprensión de lo que necesitamos buscar. Basada en la reflexión de Sharon, ofrezco la siguiente definición:

> *Las imágenes son las metáforas, historias y símbolos que expresan nuestra realidad. Crecen de nuestras experiencias personales y de nuestros contextos sociales, culturales y políticos. Las imágenes poseen poder transformador, contienen el potencial para el crecimiento, adaptación y tensión dialéctica, trascienden diversas dimensiones intelectuales y experienciales, y evocan una multiplicidad de interpretaciones y modos de expresión. Estos modos de expresión incluyen, pero no se limitan a, la escritura poética y analítica, la pintura, la escultura, la arquitectura, la música y la danza.*[12]

Esta búsqueda de imágenes para darle nombre a nuestra experiencia de fe y a nuestra realidad cotidiana empieza con el análisis de nuestra experiencia de sufrimiento y opresión. Consuelo del Prado identifica tres características de la espiritualidad de la mujer:

- El sufrimiento como definición de la situación de la mujer latinoamericana de los sectores más pobres.

- La fortaleza que la define fundamentalmene como mujer de temple.

- La capacidad de acción de gracias en que se expresa y potencia la rica espiritualidad que la anima.[13]

Para Consuelo, la experiencia de sufrimiento es el punto de partida para la espiritualidad de la mujer. En el contexto norteamericano, James Newton Poling expresa una idea similar: "La profundidad de la experiencia humana es la materia prima para la teología

práctica, y la experiencia se revela al buscar contrastes entre el sufrimiento humano y experiencias de esperanza."[14] Poling reconoce el análisis de la experiencia del sufrimiento como el punto de partida para la búsqueda de sanidad personal y justicia social. Desde el análisis de sufrimiento se descubre una visión para la renovación. En el momento en que alguien busca transformar su visión personal en realidad, es guiado hacia la transformación de la comunidad. Esto lleva a un nuevo encuentro del individuo y de la comunidad con Dios. Este nuevo encuentro invita a la identificación de imágenes y metáforas abusivas o redentivas e invita tanto al individuo como a la comunidad a criticar y renovar sus prácticas pastorales.[15]

Tomando en cuenta a Consuelo del Prado y a James Newton Poling, además de la experiencia de Entre Amigas, quisiera proponer los siguientes elementos de una espiritualidad desde la perspectiva de la mujer: sufrimiento, resistencia, solidaridad, búsqueda de la fe y esperanza.

Sufrimiento

Mi propia historia es solamente un pequeño testimonio que muestra que el sufrimiento de la mujer trasciende clase social, raza o nacionalidad. Toda mujer experimenta la discriminación y marginalización a causa de su género. A esta discriminación basada en el género se le puede agregar la discriminación económica, racial y política, incluyendo la violencia militar. También puede ser un punto desde el cual se puede construir la solidaridad para luchar por la superación de diversas formas de discriminación.

Resistencia

A través de América Latina las mujeres se están rehusando a continuar sometiéndose silenciosamente al sufrimiento. Más bien, muchas han dedicado sus vidas a trabajar con los pobres y marginados, con las víctimas de la violencia y la discriminación social.

Solidaridad

La lucha para resistir el sufrimiento no puede ser un compromiso aislado. Cada acto de resistencia nos acerca a otras personas, grupos y organizaciones para apoyarnos mutuamente y encontrar más fuerza.

Búsqueda de la fe

Cada víctima de la violencia, sea de tipo cotidiano y sutil o la terrible violencia militar, se enfrenta a una lucha constante para encontrar una fe que le dé fuerzas, que sustente su resistencia y que apoye su solidaridad con otros. Las enseñanzas tradicionales de la iglesia han resultado ser inadecuadas. Pero en vez de retirarse, muchas mujeres han contribuido a esta búsqueda.

Esperanza

Es la firme convicción de que el sufrimiento se puede superar, que la sociedad puede ser transformada y que hay una forma de creer en Dios que apoya la lucha continua que le da fuerzas a cada persona para seguir adelante.

Para Consuelo del Prado, James Newton Poling y las participantes de Entre Amigas, el punto de partida para la reflexión teológica es la experiencia del sufrimiento. Pero no es suficiente observar, nombrar y describir experiencias individuales. Este análisis requiere una comunidad humana, el compartir de la experiencia de individuos en una experiencia más amplia y la relación de cada experiencia personal con la vida de otras mujeres del pasado y del presente. Verónica Rozotto, una de las participantes de Entre Amigas, expresa esta relación en una canción:

Amiga, compañera, hermana,
Campesina pobre y mujer,
Creo en tí, amiga y compañera.
Creo en tu fuerza, fuente del trabajo.
Creo en tu lucha, hermana campesina.
Ser pobre y mujer es una desventaja en la vida,
Pero cuando se utiliza para la lucha,
Es una virtud, mi amiga.[16]

A través del proceso colectivo de compartir nuestras experiencias y de relacionarlas con las experiencias de otras mujeres es posible encontrar hilos y necesidades comunes y luego empezar a ver cómo estas experiencias son parte de la cultura de violencia y opresión. Para James Poling, este análisis social nos llama a "comprender cómo las familias, iglesias, escuelas y sociedades se organizan para que sus miembros más vulnerables experimenten sufrimiento extremo".[17] El visualiza la comunidad como una red interrelacionada de relaciones humanas. La cultura de violencia es reforzada por la red destructiva de relaciones que permea familias, iglesias, escuelas, instituciones del gobierno y todos los niveles de la sociedad con el fin de sostener y perpetuar el abuso. La familia abusiva es protegida por el rechazo de escuelas, iglesias e instituciones del gobierno (tales como la policía, las cortes y las agencias pro-bienestar del niño) a intervenir a favor de las víctimas. Las ecuelas e iglesias perpetúan el mito del derecho a la privacidad de la familia, como también el mito de que padres y maestros siempre se comportan de manera beneficiosa para el otro, y que son sabios y merecedores de confianza. La imagen idealizada de la violencia que presentan los medios de comunicación contribuyen al mito de que la violencia es una forma aceptable de imponer control sobre el otro. El mito de la privacidad de la familia significa que las instituciones del gobierno dudan en interferir en "asuntos domésticos". El desequilibrio de poder de los hombres sobre la vida de las mujeres y los niños promueve la sumisión como estrategia de sobrevivencia. A través de estas observaciones Poling conecta las experiencias individuales y privadas de abuso y opresión a las estructuras colectivas y públicas del patriarcalismo, el racismo y la negligencia institucionalizada.[18]

La interrelación entre la experiencia personal y la estructura social también es percibida por mujeres que han escrito acerca de la espiritualidad de la mujer. Rosemary Radford Ruether invita a la Iglesia-mujer a formar comunidades de solidaridad y liberación que identifiquen y denuncien las raíces patriarcales de la sociedad, mientras que al mismo tiempo promuevan sanidad, compromiso y acción transformadoras en el mundo. Mientras que Miriam Therese Winter ofrece rituales que invitan a las mujeres a compartir y reflexionar acerca de sus experiencias; estos temas de creación, liberación y transformación están fundamentados en el compromiso con la justicia social.

Para María Harris, un primer paso de la danza del espíritu es despertar y relacionarse con otras mujeres. Ella se preocupa por relacionar la experiencia personal y social. Esto se refleja en los pasos de la danza que nutren, crean tradición y transforman. Entre las disciplinas personales y comunitarias para nutrir, señala el servicio, la palabra profética, la encarnación, la memoria y la justicia. Cuando habla de crear tradición, señala el amor, la enseñanza, el acompañamiento y actividades relacionales y sociales. La transformación se entiende como escuchar, preguntar, sufrir el duelo, unirse y dar a luz. Utiliza metáforas personales e íntimas y motiva a visiones y acciones que promuevan cambios profundos en la estructura social.

Para Marjorie Procter-Smith, la espiritualidad de la mujer empieza con y regresa a la experiencia cotidiana, pero esta experiencia abarca las esferas personales, comunitarias e institucionales de la sociedad y también muchos compromisos variados a favor del cambio social. Afirma que hay muchos lugares y muchas formas en que las mujeres pueden desarrollar su compromiso con esa transformación porque cada compromiso contribuye a la transformación del todo.

El sufrimiento, la resistencia, la solidaridad, la búsqueda de fe y la esperanza son elementos comunes de una espiritualidad enraizada en la experiencia. Estos elementos constituyen el punto de partida para hacer teología. Este no es un punto de partida extraño, ni tampoco es original de la mujer latinoamericana. Teólogos masculinos latinoamericanos han utilizado la experiencia como punto de partida del método hermenéutico durante años. Particularmente, he encontrado útil e iluminador el círculo hermenéutico de Juan Luis Segundo. Segundo empieza con dos precondiciones y abarca cuatro pasos. La primera precondición es que "las preguntas que surgen del presente sean suficientemente ricas, generales y básicas que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbradas de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedad, de la política y del mundo en general".[19] La segunda precondición es que los teólogos deben estar abiertos a descubrir nuevos significados en la Escritura. El círculo que Segundo propone contiene cuatro factores básicos: a) identificar y evaluar una realidad específica, b) relacionar esa realidad a la estructura social y política, c) reinterpretar la teología como resultado del análisis social y d) descubrir nuevas posibilidades para la interpretación de la Escritura a la luz del proceso analítico.[20] A partir de este punto, el círculo empieza nuevamente con la experiencia. Aunque Segundo escribe acerca de la interpretación bíblica, su círculo es igualmente válido como una forma de interpretar el espectro más amplio de la espiritualidad.

La profundidad y amplitud de la vida de las mujeres en Entre Amigas ha llevado a cada una de ellas a cuestionar seriamente "el mundo en general". Cada participante lleva las cicatrices de la violencia, incluyendo acoso sexual, violación, incesto, abandono, violencia militar, racismo, discriminación económica. Cuando cada una comparte su historia, se convierte en nuestra historia común, nuestra experiencia común. La diversidad y creatividad del grupo nos ayuda a asegurarnos de que ningún área permanezca sin explorar, incluyendo la interpretación de las Escrituras. Las precondiciones de Segundo se abarcan en Entre Amigas cuando se reúnen para analizar y crean, cada vez, su propio peregrinaje a través del círculo hermenéutico.

Del sufrimiento y la esperanza de Entre Amigas han surgido preguntas como ¿qué significa anhelar a Dios? ¿Por qué nos han enseñando sólo unas cuantas de las historias sobre mujeres en la Biblia? ¿Cuándo y cómo nos hemos sentido impotentes, alienadas de nosotras mismas? ¿Cómo hemos sentido la presencia de Dios a través de amigos, amigas y de la familia? ¿Es posible encontrar imágenes más amplias de Dios a través de estas experiencias? Mientras compartimos nuestro dolor y nuestros éxitos, también empezamos a visualizar nuestra esperanza. Esta misma búsqueda y esperanza se expresa en "El canto de la mujer" de Simei Monteiro.

Un gran silencio negó la historia:
Mujeres silenciadas no tenían memoria.
Pero creo en el Espíritu, Santa Ruah,
Quien fertiliza la vida y convierte el duelo en alegría.
Ella cambia pensamientos, convence del pecado,
Y, a través de su poder, todas nosotras somos transformadas.[21]

La importancia de la experiencia también ha sido reconocida por escritoras y teólogas norteamericanas. Para Rosemary Radford Ruether, la liturgia es la celebración de la experiencia humana. Liturgia significa levantar un momento humano particular y convertirlo en paradigma para todos los momentos, enfocando en la reconstrucción de ese momento todos nuestros temores y esperanzas acumuladas para este tipo de evento. Deberíamos estar apropiadamente estimuladas y extenuadas cuando verdaderamente hemos adorado.[22]

Ruether ofrece cuatro diferentes secuencias litúrgicas como ejemplo. El primer grupo de liturgias "enfoca la formación de la iglesia como una comunidad de liberación del patriarcalismo y toda opresión".[23] El segundo grupo consiste en respuestas a experiencias de violencia y crisis. El tercero enfoca el ciclo de vida de la muer mientras que el cuarto enfoca la experiencia de la mujer con relación a la estaciones del año.[24]

En *Danza del Espíritu*, María Harris bosqueja siete pasos básicos para la espiritualidad de la mujer: despertar, descubrir, crear, morar, nutrir, tradicionar y transformar. Con despertar, ella se refiere a reconocernos a nosotras mismas y aquello que nos rodea.

Esto significa, finalmente, que nos estamos moviendo del silencio a la palabra para encontrar nuestras propias voces. Por primera vez en la historia, nuestras voces, las voces de las mujeres, están siendo difundidas a través del mundo, y una y otra vez encontramos que las voces de otras mujeres son nuestras voces también, diciendo nuestras palabras. Lo que tiene significado para nosotras resulta tener significado para muchas.[25]

El escuchar nuestras voces, nuestras experiencias y las experiencias de otras nos enseña que no estamos solas. Somos potenciadas a nombrar nuestro mundo, a visualizar nuevas alternativas, a compartir nuestra visión y a trabajar juntas para la renovación.

Esta misma espiritualidad basada en la experiencia, que se mueve hacia la justicia social y es acompañada por la renovación bíblica y teológica es la que anhela Miriam Terese Winter:

Porque Mujer-Oración, Mujer-Canción ora y canta desde y hacia el interior de la experiencia de vida de las mujeres, sus imágenes rituales, metáforas y lenguaje no pueden dejar de desafiar nuestras presuposiciones bíblicas y teológicas y nuestra comprensión de la tradición cristiana.[26]

Desde esta perspectiva de la experiencia de la mujer como el punto de partida y de llegada, Winter ofrece ritos de creación, liberación y transformación. La articulación de la experiencia de la mujer se convierte en el punto de partida para la transformación social y espiritual. Su música posee tal grado de fuerza creativa que he traducido varias canciones al español para compartir con Entre Amigas.

Marjorie Procter-Smith considera la espiritualidad de la mujer como "la cuerda que atraviesa el centro" de la experiencia de la mujer. La espiritualidad es un aspecto integral de la experiencia, alrededor del cual las experiencias individuales se incorporan a un todo coherente.

La espiritualidad, antes de ser disciplinas particulares u oraciones, es una forma de ser en el mundo: una forma de vivir, de conocer, de ver y escuchar. Es integral, en el sentido de que involucra toda nuestra persona: nuestra vida intelectual consciente y también nuestra vida subconsciente y no-racional; involucra nuestra existencia física y sensual y también nuestro mundo intelectual. Ya que nuestra espiritualidad es nuestra forma de ser en el mundo, también es relacional y política. Involucra la naturaleza de nuestra relación con otros, con Dios, con el mundo creado, y con nosotras mismas. Por ende no es individualista, sino corporativa; no es privada, sino integrada. Nuestra espiritualidad, por lo tanto, es siempre el subtexto en cualquier reunión litúrgica y fluye de esas reuniones.[27]

Comparando la experiencia de la espiritualidad de la mujer en Entre Amigas con una serie de autores, tanto de los Estados Unidos como de América Latina, podemos ver que hay muchos elementos en común. A través de esta sección he señalado tanto la experiencia de Entre Amigas como las perspectivas de Segundo, Poling, Ruether, Winter, Harris y Procter-Smith. Cada uno de los autores afirma la centralidad de la experiencia para la reflexión teológica y la espiritualidad.

Las Amigas traen consigo una riqueza en su diversidad teológica, eclesiológica, profesional, transfondo racial y cultural, y gran variedad de experiencias de vida. Pero todas han encontrado que sus experiencias las han llevado a la necesidad de examinar su fe en el contexto de su experiencia como mujeres. Sienten que algo no anda bien en su vida que va mas allá de su experiencia y fe personal, y que está relacionado con algo que anda mal en todo el tejido de la sociedad. Sus lugares de trabajo reflejan su compromiso al cambio social. A través de Entre Amigas comparten sus experiencias, reúnen sus fuerzas, descubren su creatividad y renuevan su compromiso.

5. La experiencia personal de la mujer como punto de partida para la solidaridad



Las mujeres que se reúnen regularmente en Entre Amigas también reconocen la interrelación entre su vida personal, la opresión social y los diferentes compromisos hacia el cambio. Al compartir sus experiencias de impotencia, las Amigas han notado como diferentes instituciones sociales han contribuido a su marginación como mujeres. Algunas han compartido cómo la estructura familiar en la que crecieron otorgaba privilegios a los hombres en general y autoridad absoluta al padre como cabeza del hogar, promoviendo la sumisión de las mujeres. Otras han señalado la manera cómo la iglesia promueve la sumisión al silenciarlas como mujeres, negándoles igual participación que los hombres, y apoyando la dominación masculina de las familias. Han señalado cómo las escuelas han educado en forma diferente a hombres y mujeres y han articulado diferentes expectativas sociales para los hombres (quienes supuestamente conseguirán trabajo y mantendrán sus familias) y mujeres (quienes supuestamente se quedarán en la casa, obedecerán a sus esposos y tendrán muchos hijos). Las Amigas han articulado su propia experiencia de ir en contra de la familia, la iglesia, y las obligaciones sociales cuando, como mujeres, algunas expresaron su deseo de estudiar teología.

Como mujeres han sentido que están alienadas aun de los niveles más íntimos de su existencia, de su relación con su propio cuerpo, a causa del abuso y el acoso sexual. Han relacionado su experiencia personal a una red de injusticia sustentanda por imágenes de la familia, falta de atención en las escuelas, la enseñanza de la iglesia, y las dificultades enfrentadas para utilizar recursos legales en defensa propia. Han descubierto que aun las mujeres que buscan trabajar en organizaciones eclesiales son discriminadas económicamente, como también las mujeres que trabajan en la comunidad, donde el ingreso de la mujer se considera un complemento al ingreso del hombre, supuestamente la cabeza del hogar. En ambos casos, las mujeres han encontrado obstáculos judiciales a su apelación en busca de compensación por discriminación de pago y por acoso sexual, y han aprendido que el castigo por sus esfuerzos es ser aún más marginadas.

Aun así, también han expresado su experanza en que la justicia social y la transformación prevalecerán. En una reunión reciente estábamos reflexionando sobre nuestra experiencia de dependencia mutua y notamos que participamos en diferentes luchas sociales: movimiento por la paz, pastoral con niños, derechos de la mujer, educación sobre el SIDA, reflexión y educación teológica. Pero afirmamos que todas estas luchas son importantes si estamos trabajando para la transformación social. No hay una sola área de compromiso que por sí misma puede traer la transformación social, ni tampoco sería deseable que todas las mujeres trabajaran por una sola causa.

A partir del compartir de las experiencias de sufrimiento personal, las Amigas realizan análisis social y descubren la necesidad de reexaminar su fe. En su análisis de la experiencia personal y social descubren que la iglesia es cómplice del sufrimiento y la marginalización de la mujer. Pero en vez de dejar la iglesia, a pesar de las presiones y las tentaciones personales, continúan en su búsqueda de una fe que las sustente a través de sus luchas.

6. La experiencia personal de la mujer como punto de partida para la búsqueda de la fe y la esperanza

Para Juan Luis Segundo, el tercer paso del círculo hermenéutico es una nueva percepción de la realidad teológica, lo que nos lleva a una sospecha acerca de la interpretación bíblica tradicional. El cuarto paso es, entonces, una relectura y reinterpretación de las escrituras. Esto nos lleva nuevamente a una nueva conciencia de la realidad, y así reinicia la progresión alrededor del círculo.

Ha sido interesante notar que a veces en las reuniones de Entre Amigas no hemos sentido ningún deseo o razón para enfocar un texto bíblico particular. Hemos estado más interesadas en buscar los vínculos entre nuestra experiencia social y personal y la justificación teológica para este sufrimiento. Pero cada vez que nos hemos reunido hemos compartido referencias que la iglesia distorciona en su enseñanza para así poder promover la sumisión de la mujer y de otras personas marginadas.

Para esta reflexión podemos partir de nuestra experiencia personal, un canto, una lectura secular o una obra de arte. Al relacionar estas imágenes generativas con nuestras vidas, hemos descubierto que ellas también son sagradas. Nos comunican las verdades sagradas a través de una diversidad de testimonios, recordándonos nuestra propia herencia, nuestro presente y nuestro futuro como continuación de la experiencia sagrada. Producen en nosotras nuevos mensajes bíblicos y nuevas formas de entender la Biblia. Descubrimos pasajes que han estado escondidos para las mujeres y los oprimidos, pasajes que apoyan la lucha continua contra toda forma de opresión, pasajes que renuevan nuestra esperanza.

Al articular nuestro dolor y nuestra esperanza, y a la par de estos el análisis social y la visión, también hemos sido motivadas a preguntar ¿dónde está Dios? ¿Cómo podemos articular imágenes de Dios que sean consistentes con nuestra experiencia de la presencia de Dios en nuestra vida? Nos hemos preguntado si hay pistas de estas imágenes en el testimonio bíblico.

A través del compartir de la experiencia y del análisis social, de la revisión de nuestras diversas tradiciones religiosas y del redescubrimiento de las Escrituras, las Amigas están descubriendo la presencia de Dios en la experiencia de la mujer. Estamos descubriendo la presencia de Dios a través de aquellos que extienden sus brazos compartiendo la fuerza de la solidaridad. A través de aquellos que inspiran nuestro valor, descubrimos la presencia de Cristo en nuestras vidas. Y a la vez estamos descubriendo la identificación de Dios con el necesitado, incluyéndonos a nosotras mismas.

Si ayudar al "menor de estos" es lo mismo que ayudar a Jesús, entonces Cristo está presente en cada una de nosotras cuando damos y recibimos la solidaridad. Mientras buscamos respuestas creativas al sufrimiento personal y social, participamos en la inspiración creativa de Dios, quien nos creó a su imagen divina. Al inspirarnos las unas a las otras, compartimos en la fuente de toda inspiración el espíritu de Dios que nos guia del exilio a la esperanza.

Nuestra diversidad nos ayuda a descubrir la presencia de Dios en el valor de los esclavos que escaparon a las selvas para construir comunidades de libertad, en el amor entre Rut y Noemí quienes crearon juntas nuevas posibilidades para la sobrevivencia y el regocijo, en la independencia de Ixquic[28] y María quien aceptó ser madre en circunstancias difíciles, cambiando así el curso de la historia. Descubrimos la presencia de Dios que transciende nuestras diversas tradiciones cristianas y encuentra expresión en los ministerios de solidaridad de aquellos que han sido marginados por las iglesias. Descubrimos en Dios al que trabaja con los infectados de SIDA y con las víctimas del SIDA, en la maestra y en el estudiante, en el trabajador por la paz y en el refugiado, en el barredor de calles indígena y en la niña de la calle. Esta cara particular de Dios en el otro es expresada por un amigo y colega de Bolivia, Guillermo Benítez, en su poema "La cara de Cristo en la mujer barrendera":

> *Mujer barrendera, Cristo está en tí,*
> *porque sabes proteger a los indefensos.*[29]

En la medida en que cada una participa y contribuye al proceso del grupo, somos enriquecidas individualmente y estimuladas a descubrir nuestras propias imágenes teológicas. La afirmación de Cristo-en-la-otra se convierte en la afirmación de una misma. Cuando cada una comparte, todas somos enriquecidas, escuchamos sus historias y las hacemos nuestras. Esto nos ayuda a afirmar una visión de Dios como inmanente. Dios-como-inmanente/Dios-en-la-otra afirma la presencia de Dios en medio del mal, como la fuente de solidaridad, como la fuente de toda posibilidad. Posibilidad es algo ambiguo, que trae consigo tanto el peligro de la destrucción como la esperanza de creación. En medio de la destrucción, Dios está presente, sufriendo al lado de las víctimas. Dios también está presente hasta en el gesto más pequeño de solidaridad, creando nuevas posibilidades de redención. Dios no causa el sufrimiento; Dios no aprueba del sufrimiento, pero está presente continuamente en medio del sufrimiento, como una denuncia del sufrimiento, creando posibilidades de renovación.

Si Dios está inmanentemente presente en el otro y la otra, esto nos lleva a una nueva comprensión de Dios como trascendente, porque la "alteridad" trasciende los límites del tiempo, la cultura y la creencia religiosa. El Dios-en-la-otra/Dios-en-mí es revelado en relación con la afirmación de la imagen del otro y la otra, como también de mi propia imagen, como creadores de nuevas posibilidades, sanadores de relaciones rotas y fuentes de una visión inspirada para la renovación. Al mismo tiempo, podemos experimentar la re-creación, la sanidad y nueva inspiración. Dios-como-inmanente trasciende el presente para incluir a los que han pasado antes de nosotras como creadores, sanadores y visionarios. Dios-como-inmanente afirma que creadores, sanadores y visionarios pueden ser encontrados en tradiciones cristianas y no-cristianas. Esto nos abre la posibilidad de que escritos, además del texto cristiano, pueden dar testimonio del encuentro con Dios-en-la-otra. En Entre Amigas descubrimos testimonios, fuentes de inspiración que trascienden la tradición escrita - el mito, la tradición oral, la música, el arte, la arquitectura y muchos otros testimonios de la creatividad humana.

Al mismo tiempo, la imagen de Dios-como-inmanente/Dios-en-la-otra nos ayuda a visualizar las posibilidades de la renovación de relaciones con la creación. Al empezar a definir nuestras necesidades y las necesidades de la humanidad en general como creación, sanidad e inspiración, debemos entonces reconocer que a la par de las relaciones humanas, la tierra es el recurso primordial para una restauración integral. Pero si la tierra no es protegida, sanada y renovada, las posibilidades de restauración humana disminuyen.

A la vez, podemos afirmar al universo como creación de Dios. O, como sugiere Sally McFague, podemos afirmar la metáfora del universo como cuerpo de Dios, como una forma para expresar "la promesa de Dios de estar presente siempre, presente corporalmente para nosotros en todo lugar y tiempo de nuestro mundo".[30] La integridad de nuestra relación con Dios-como-otro exige respeto y reverencia por la encarnación del otro. Por ende, la relación con Dios-como-inmanente/Dios-como-otro se fortalece cuidando la encarnación de Dios, la creación. Esta relación es debilitada por la destrucción de la creación.

Pero al afirmar la inmanencia de Dios en la creación, también debemos afirmar su trascendencia del universo. La imagen del universo como cuerpo de Dios sugiere un limitante a la inmanencia de Dios. Una posibilidad más rica existe en la imagen del universo como el embarazo de Dios, al que Dios ama feroz y tiernamente. Esta imagen sugiere que Dios no está limitado al universo, aunque está íntimamente relacionado con él y lo sostiene. El universo como embarazo de Dios también sugiere la posibilidad de un universo que eternamente se está desplegando, evoluciona y espera ser terminado.

Al compartir nuestras experiencias, esperanzas y observaciones acerca del mundo que nos rodea, descubrimos que no estamos solas, que somos parte de un coro de voces, hombres y mujeres, a través de la región y del mundo. En el descubrimiento de los recursos de otros hombres y mujeres descubrimos que Entre Amigas no es un movimiento aislado, sino más bien parte de una corriente amplia de renovación espiritual a través del mundo. Rosemary Radford Ruether, Miriam Therese Winter, María Harris y Marjorie Procter-Smith están entre aquellos que articulan el movimiento de renovación espiritual de la mujer en los Estados Unidos. Hay voces de renovación en otras partes que están compartiendo recursos. Descubrimos A imagen de Dios como una voz de renovación desde la región asiática.[31] Descubrimos voces de muchas regiones en las publicaciones del Consejo Mundial de Iglesias.[32] Descubrimos diálogo entre las mujeres norteamericanas Mary Hunt y Dian Neu y mujeres del cono sur en las publicaciones de WATER de Washington y la CEC de Argentina.[33] Descubrimos nuevos esfuerzos por entrelazar la experiencia de espiritualidad de mujeres latinoamericanas a través de la iniciativa de lanzar *Con-spirando* en Chile.[34] Es parte de la esperanza de Entre Amigas que nuestra voz pueda unirse a las voces que ya han sido levantadas, inspirando esfuerzos en norte, sur y centroamérica con el vaivén de nuestras participantes a través de la región, compartiendo sus experiencias y su creatividad con otras mujeres. La creatividad que ellas podrán aportar a otros grupos incluye música original, poesía, arte y nuevas formas de ver su experiencia cotidiana que han nacido de la inspiración del grupo.

De esta manera nuestra creatividad y esperanza encuentran expresión en el papel que preserva nuestra memoria y la hacen accesible a mujeres que tal vez nunca conoceremos personalmente, pero cuyas vidas esperamos tocar y esperamos que sus vidas nos toquen a nosotras.

NOTAS

1 Para una discusión sobre las mujeres y las relaciones que construyen he encontrado de mucha ayuda Jean Shinoda Bolen, *Goddesses in Everywoman* (New York: Harper & Row, 1984).
2 Mary E. Hunt, Fierce Tenderness: *A Feminist Theology of Friendship* (New York: Crossroad, 1992), p.29.
3 Para una discusión más amplia acerca de estos temas vease Mary E. Hunt, "Feminist Ecumenism: Models for the Mainstream", *The Christian Century* (Oct. 30, 1991), pp. 1000-1002.
4 Judith Ress a Janet May, correspondencia personal (San José, Costa Rica: Julio 10, 1991), Judith es una de las fundadoras de Talitha Cumi.
5 "Argentina (and WATER) Prepare for Encuentro", Waterwheel 3:2 (summer 1990), p.6.
6 Como profesora de educación cristiana, fue invitada a escribir una reflexión sobre la formación de la mujer que se tituló "La Mujer, el machismo y la Biblia," *Pasos* 21 (Enero-Febrero, 1989), pp. 10-14.

7 A partir de la experiencia de realizar talleres sobre la pastoral de la mujer escribí "Desde la debilidad hacia la fuerza: El proceso educativo de la pastoral de la mujer" , Nuevos caminos en la educación teológica latinoamericana, *Vida y pensamiento* 8:2 (1988), pp. 105-110.

8 Olga Marta Cortés a Janet May, memo, (San José, Costa Rica: marzo 1991)

9 María Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida* (San José: DEI, 1992), pp. 162-163.

10 Ana María Tepedino, "Mujer y teología: Aportes para el quehacer teológico de la mujer en América Latina," en María Pilar Aquino, ed., *Aportes para una teología desde la mujer* (Madrid: Biblia y Fe, 1988), p.63.

11 Margaret R. Miles, *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture* (Boston: Beacon, 1985), p. 33.

12 Sharon Ringe, Jesus, *Liberation and Biblical Jubilee* (Philadelphia: Fortress, 1985), pp. 1-9, especialmente pp. 6-9, de donde he utilizado estructuras análogas y lenguage prestado.

13 Consuelo del Prado, "Yo siento a Dios de otro modo", en Elsa Tamez, ed., *El rostro femenino de la teología* (San José: DEI, 1988), p. 74.

14 James Newton Poling, *The Abuse of Power: A Theological Problem* (Nashville: Abingdon, 1991), p. 187. Los énfasis son del autor.

15 Ibid. p. 186-200.

16 Verónica Rozotto, "Amiga, compañera, hermana", canción inédita (San José, Costa Rica: 1991).

17 Poling, *op.cit.*, pp. 123

18 Ver especialmente Poling, pp. 126-136.

19 Juan Luis Segundo. *La liberación de la teología* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975), p. 13.

20 *Ibid*, pp. 13-14.

21 Simei Monteiro, "El canto de la mujer", canción inédita (Brasil: 17 de abril 1989).

22 Rosemary Radford Ruether, *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (New York: Harper & Row, 1985), p. 107.

23 *Ibid.*, p. 107.

24 *Ibid.*, pp. 107-121.

25 Maria Harris, *Dance of the Spirit: The Seven Steps of Women's Spirituality* (New York: Meyer-Stone, 1990), p. 14.

26 Miriam Therese Winter, *WomanPrayer, WomanSong: Resources for Ritual* (Crossroad, N.Y.: Meyer-Stone, 1990), p.6.

27 Marjorie Procter-Smith, *In Her Own Rite: Constructing Feminist Liturgical Tradition* (Nashville: Abingdon, 1990), pp. 164-165.

28 Ixquic es una princesa maya cuya historia se encuentra en el Pop Vuh, el libro sagrado de la tradición maya. Ella va a un árbol sagrado para ver la cabeza de un hombre ejecutado por los soldados de su padre. Cuando expresa su dolor por lo que su padre ha hecho, la cabeza le pide que extienda su mano. Cuando lo hace, la cabeza escupe sobre su mano y le dice que ella dará a luz a dos hijos. Estos hijos crecerán y derrocarán el padre de Ixquic e instaurarán un gobierno de abundancia para el pueblo de la región. Ixquic huye de la corte de su padre para poder salvar su vida y proteger a sus hijos mellizos, aún sin nacer. Estos hijos eventualmente matan a su abuelo y derrocan el gobierno que ha estado causando gran sufrimiento en la región. Este relato se representa en la obra de teatro de Rubén Pagura, "Ixquic" (San José, Costa Rica: Teatro Quetzal, May 11, 1992).

29 Guillermo Benítez, "El rostro de Cristo en la mujer barrendera", poesía inédita, (La Paz, Bolivia: setiembre 1991).

30 Sally McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Londres: SCM, 1987)) p. 60.

31 *A imagen de Dios* es publicado por el Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology, Room 802, Christian Building, 136-46 Yonchi-Dong, Chongro-Du, Seoul, Korea.

32 Algunos de los mejores materiales para la iglesia-mujer producidos por el Consejo Mundial de Iglesias son *Prayers and Poems, Songs & Stories, Women in a Changing World 25* (Enero 1988), preparado por Anna Karin Hammar y Anne-Marie Käppeli; otro recurso útil es Iben Gjerding y Katherine Kinnamon, eds. *No Longer Strangers: a resource for women and worship* (Ginebra: CMI, 1983), disponible también en español.

33 La CEC ha producido dos cuadernos basados en talleres con WATER: Cuaderno 1, "Biblia, Vida, Mujer," un cuaderno producido en fotocopia, 1989; y Cuaderno 2, "Mujeres-Vida Nueva: Liturgia desde la perspectiva feminista", un cuaderno producido en fotocopia, 1989, Buenos Aires.

34 *Con-spirando*, revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología es publicado por un colectivo de mujeres. La dirección es Revista Conspirando, Mayecura 1323, Los Condes, Santiago, Chile.

vida y pensamiento Vol. 13, N° 2, 1993
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Ecología social: oportuno paradigma para la reflexión y la praxis por la vida en América Latina

*Wáshington Brun**

Introducción

En el primer bimestre del presente año, gran parte de las actividades académicas del Seminario Bíblico Latinoamericano se fundamentaron en la ecología como tema y en la crisis ambiental como problema.

Algunos amigos de la institución nos preguntaron - no sin ironía y curiosidad - "Ecología... ¿es la nueva moda intelectual en el seminario? Respondemos que no. Más bien, se trata de un paradigma[1] que creemos útil y urgentemente necesario para la reflexión bíblico teológica y para la praxis pastoral. Como lo indica el sílabo de un seminario integrado intensivo del SBL: "Lo ecológico no es una moda más, ni un sub-tema, que a regañadientes hay que incluir. En realidad, es una nueva cosmovisión. Desde lo ecológico, no hay disciplina del saber humano que no se vea desafiada a re-plantearse y, quizás, re-formular sus principios básicos".

A la vez, ciertamente coincidimos con nuestros amigos en que se trata de una "novedad". La ecología como ciencia y preocupación humana es relativamente nueva. En el ámbito de la teología y del discurso eclesial, la novedad es todavía más evidente, ya que - aún a tientas - recién comienza a integrarse la perspectiva ecológica. Al respecto, llama la atención la ausencia de esta temática en la mayoría de los diccionarios y enciclopedias teológicos más conocidos y accesibles.

---

* Wáshington Brun, menonita, es profesor del SBL.

Aunque por razones de espacio no podemos desarrollar con amplitud esta afirmación, creemos que el referente integrador de la ecología social es un paradigma oportuno, capaz de llevarnos a una fructífera revisión de algunas de nuestras certezas. Sin embargo, más allá de esto, nos interesa que las páginas siguientes provoquen un diálogo y una praxis comunitaria donde nuestra preocupación por lo social y lo ambiental se integren eficazmente en nuestro testimonio cristiano.

El presente trabajo se divide en cuatro partes. La primera y la segunda son de índole más teórica y sirven de marco referencial sobre la ecología social y sus aportes.[2] En la tercera y cuarta partes, con una intencionalidad más práctica, ofrecemos algunas reflexiones y ejemplos pedagógicos sobre el humor, ecología social y fe cristiana, esperando que sean útiles para la vida eclesial.

1. Esbozo histórico de la ecología social

En el año 1869, la ecología fue definida por Ernest Haeckel como "el estudio de las relaciones entre un ser vivo y su entorno, tanto orgánico como inorgánico". De modo que, por mucho tiempo, la ecología como ciencia se ocupó casi exclusivamente del estudio de las especies animales y vegetales, su ambiente e interrelaciones. Restringida así a este ámbito biológico, la ecología quedó atrapada en una fractura entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales. La ecología apareció casi totalmente como una ciencia de la naturaleza. Hacia principios de este siglo, varios pensadores consideraron que esta perspectiva sería muy útil también para el estudio del ser humano. Es así como diversas disciplinas se avocaron desde su especificidad a dar mayor atención al entorno humano.

Entre los años '30 y '50 surgió y se desarrolló la ecología humana y la ecología urbana. La antropología también recogió esta perspectiva desde los años '50 elaborando la "ecología cultural" y la "antropología ecológica". Por su parte, en la sicología se desarrolló la "sicología ambiental o ecológica"; la economía, la geografía y la filosofía de aquellos años hicieron también aportes específicos que ayudan a comprender el comportamiento humano y su ambiente. Sin embargo, pese a sus importantes aportes, estas investigaciones siempre quedaron "encerradas" en sus matrices epistemológicas, por lo cual su aproximación a la realidad fue parcial.

Pero desde los años '60 se han vivido algunos fenómenos que han mostrado la estrecha conexión entre la cuestión social y la cuestión ambiental. La radioactividad nuclear, la progresiva contaminación del aire y las aguas (bienes comunes de la humanidad), los efectos de una química incontrolada, la disminución de la capa de ozono y la desertización de la tierra, son fenómenos de una realidad ante la cual una ecología reducida a ser ciencia de la naturaleza, aparece como insuficiente. "Las implicaciones sociales de la crisis ambiental hacen necesario un tipo de ecología que sepa ver y analizar la conexión

entre esas dos dimensiones. De hecho, a partir de los años '70 empieza a surgir una ecología social que supera la fractura entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas."

2. Ecología social: algo más que un punto de vista

La ecología social es el estudio de los sistemas humanos en interacción con sus sistemas ambientales.[4]

Esta brevísima definición nos permite captar la pertinencia de esta perspectiva ecológica para América Latina y el Caribe. Desde hace varios años se han señalado, con acierto, las prácticas e ideología que están al servicio de la muerte.[5] Hoy, la perspectiva ecológica nos amplía la comprensión de estas prácticas al servicio de la muerte, como por ejemplo el daño a los diferentes ecosistemas quebrados en sus equilibrios.

Ante esta realidad desquiciada e insostenible, nuestra reflexión y praxis requieren paradigmas alternativos que nos ofrezcan parámetros más holísticos e integradores. Aun con el avance crítico e intelectual que provocó la famosa teoría de la dependencia con respecto a la crisis social, observamos llamativamente la poca atención que dicha corriente de pensamiento dio a la crisis ambiental latinoamericana.

Algo similar (aunque ya superándose) se podría mencionar con respecto al rígido estudio sobre la deuda externa, reducido solamente a analizar los mecanismos económicos-financieros. Sin "pedirle peras al olmo", nos preguntamos si esto no se debe a la fractura o consideración aislada de los sistemas humanos y los sistemas ambientales. Tal rigidez y el olvido del impacto ecológico como consecuencia de la crisis social, nos han quitado lucidez a la hora de proponer soluciones globales al problema.

Desde nuestra América - que no es pobre, sino empobrecida - ya no podemos hablar de crisis social por una lado y crisis ambiental por el otro, sino de crisis socio-ambiental. Las interacciones humano-ambientales tienen una larga historia. En esta, la postura de dominación sobre la naturaleza siempre estuvo asociada a la dominación del hombre por el hombre, y del hombre hacia la mujer. ¡También en nuestra especie se dan relaciones como la depredación o la cooperación!

En este sentido, tomamos conciencia de que todos y todas hemos contraído una deuda ecológica con la naturaleza, debido a la violencia con que la hemos tratado. Pero esta generalización, útil y necesaria, puede volverse también sutil y reaccionaria. Las reflexiones sobre los 500 Años nos han señalado que con la invasión-conquista comenzó a funcionar y a consolidarse un sistema económico-político-militar, cultural y religioso con el cual los países del Norte han explotado y saqueado los pueblos y recursos naturales del Sur para constuir su riqueza y bienestar.

Esta explotación histórica adquiere hoy dimensiones nuevas y globales y carga su responsabilidad sobre todo en los pueblos del Norte,

cuyo modelo de desarrollo económico caracterizado por un idolátrico consumismo e industrialismo produce la mayor parte de la contaminación y destrucción de la biósfera (80%) que llega y daña a todos los países.

Es decir, la crisis socio-ambiental tiene su origen en las crisis de los procesos económicos de la industrialización en el Norte y mucho menos en el desarrollo del Sur, pero llega a todo el planeta.[6]

No resulta extraño, entonces, que durante la Conferencia de la ONU sobre Medio ambiente y desarrollo, realizada en Río de Janeiro en 1992, la cuestión del financiamiento para el desarrollo social y ambientalmente sustentable fue uno de los puntos de mayor tensión entre el Norte y el Sur.

Los programas de la Agenda 21 demandan una cantidad de recursos superior a 600 billones de dólares anuales sólo para los países en desarrollo. La propia conferencia estimó como necesaria una trasferencia financiera del Norte para el Sur en el valor de 125 billones de dólares anuales para implementar otro tipo de desarrollo. Mientras tanto, solamente el 10% de ese total fue encontrado y apenas 2 billones efectivamente comprometidos. Esto es nada si se compara con los 200 billones de dólares anuales que son subyugados desde los países endeudados del Sur para los bancos acreedores del Norte.[7]

Al considerar esto, nos parece difícil que el remedio nos llegue de donde nos vino la enfermedad. Pero también resulta insultante acusar a los pueblos profundos del Sur de ser culpables de la crisis ambiental, peor aún, cuando por omisión o intención se disculpa al sistema que provoca la pobreza social y la pobreza ambiental.

A diferencia del Norte, donde la crisis ambiental se vive en una situación de bienestar social, en el Sur la crisis ambiental es vivida en estrecha relación con la pobreza. En América Latina, la dramática situación de sus ecosistemas naturales está relacionada a los graves problemas sociales.[8]

Esta perspectiva muy latinoamericana aparecía ya en la Conferencia de Estocolmo de las Naciones Unidas sobre Medio ambiente humano, en 1972, en la famosa frase de Josué de Castro:

La pobreza es el mayor problema ambiental de la región. El sostener que la pobreza es un problema ambiental del primer orden, no quiere significar que los pobres sean el problema. Por el contrario, se reconoce en ellos a quienes sufren el deterioro socio-ambiental.[9]

Debemos acceder a un nuevo lenguaje, a un nuevo método, a un nuevo paradigma y, por supuesto, a una nueva praxis que sepa ver la estrecha "conexión entre las cuestión social (sobrevivencia de los pueblos) y la cuestión ambiental (conservación de la biósfera)".[10]

Desafiando el viejo dualismo entre las ciencias del ser humano y de la naturaleza y reconociendo esta estrecha vinculación, ha emergido la ecología social. Esta ciencia recoge la más rica tradición de las ciencias del ambiente, también la rica tradición de las ciencias sociales más comprometidas con el ser humano. Además, en su perspectiva latinoamericana, revalora la sabiduría y cultura de los pueblos profundos, con un respeto ético por su diversidad y una opción utópica y praxiológica por la Vida.

El objetivo de nuestro saber no es simplemente "saber", sino cómo y cuánto contribuye a crear mayores espacios de libertad. ¿Favorece a la efectiva expansión de la vida o limita y obstaculiza las ansias de libertad?

Para la búsqueda de re-organizar la sociedad actual a escala humana y ecológica partiendo de los intereses de las mayorías empobrecidas, la ecología social resulta uno de los paradigmas más oportunos. Ella recuerda, por un lado, a los ecólogos que existe un componente social; por otro, recuerda a los sociólogos, antropólogos, etc., que existen componentes no-humanos. Y también las teólogas y los teólogos podrán recordar con mayor cotidianidad que en la revelación salvífica de Dios hay componentes naturales capaces de inspirar una espiritualidad menos afincada en el imperio de la razón.

3. Humor y educación socio-ecológica para la iglesia

Hace algunos años, mientras caminaba en un populoso barrio de Montevideo, observé esta leyenda en la pared:

También los ríos cuando enriquecen su caudal arrasan a los pobres.

Humor popular. Concreto, directo, pero reflexivo y profundo en sus posibilidades. Quien lo lee y piensa, experimenta rápidamente un encadenamiento de ideas, opiniones y preguntas hacia lo político, lo socio-económico. lo ecológico y lo existencial. Esta escritura en la pared expresa muy bien la vinculación que pretende la ecología social entre la cuestión social y la cuestión ambiental, y nos recuerda que no debería existir una práctica social separada de una práctica ambiental.

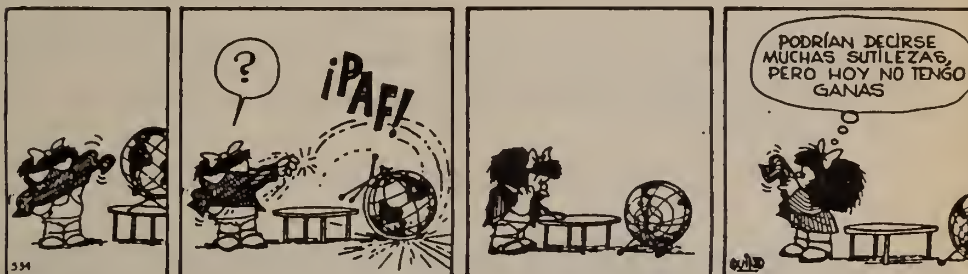
El ámbito educativo de la iglesia - sea formal o no formal - siempre será un espacio adecuado donde podrían generarse procesos de aprendizaje e integración de las relaciones interpersonales y de las personas con el ambiente. En particular, por su sentido de familia y comunidad, la iglesia puede recuperar con espíritu evangélico el valor de la cotidianidad, el valor del juego y el valor del humor.

En las páginas siguientes nos limitamos al humor y su utilidad pedagógica para la perspectiva socio-ecológica de la iglesia. Pero, ¿por qué humor y ecología social? ¿Qué relación tienen? Ante tanta dramaticidad y violencia socio-ambiental, ¿no es el humor una falta de seriedad y hasta una insolencia?

A pesar de algunas restricciones sapienciales que nos advierten contra "la risa y la alegría" (Ec 2.2 y 7.3), afirmamos aquí un auténtico aprecio por el efecto sicológico saludable del humor y la risa. Con razón, el profesor Geiko Müller señalaba que el desorden ecológico también tiene sus raíces en nuestros desórdenes sicológicos. Creemos que el humor puede ayudarnos en el camino de corregir ambos desórdenes.

El esfuerzo constante por un mundo social y ecológicamente sustentable y por una iglesia anticipadora del reino, exige en nosotros una equilibrada "ecología mental". Entonces, para esto, un ingrediente indispensable es **el humor**. Aquí lo utilizamos con el tema de la ecología social, partiendo de las tiras ilustradas del dibujante y humorista argentino, conocido como Quino, tituladas Mafalda.

La experiencia nos ha demostrado que al recibir una de estas cartillas, nuestros ojos se dirigen primeramente a mirar y leer la tira ilustrada. El humor y el dibujo captaron nuestra atención, nos hicieron sonreír, pero también nos dejaron pensando, y sobre todo, motivados a seguir. Con el pasar del tiempo, al recibir la cartilla otra vez, pasará lo mismo y es porque "la historia llena de humor conserva permanentemente su gracia".[11]



Conclusión

Afirmamos que la ecología social es uno de los paradigmas más oportunos y actuales para la reflexión y praxis latinoamericana. Tal amplitud y elasticidad tiene este paradigma que puede ser comunicado a través del humor, como los demuestran las cartillas incluidas en este trabajo.

Acceder a este paradigma podría significarnos la revisión, reformulación y hasta el abandono de algunas de nuestras certezas. Probablemente signifique también la ampliación numérica y profundización cualitativa de muchas de nuestras preguntas. Pero si este paradigma nos provoca a una mayor fidelidad al Dios de la Vida, bienvenido sea.

Las cartillas de las páginas siguientes forman parte de un trabajo más amplio. Ellas han surgido de la convicción de que las muchas páginas y palabras sobre la ecología vertidas en el contexto latinoamericano no responden a las necesidades ni al nivel medio y popular de nuestras comunidades eclesiales. Sin embargo, no son un recetario, sino más bien guías para la reflexión y un apoyo para el inicio de una praxis socio-ecológica, participativa y popular.

NOTAS

1 Usamos el término "paradigma" en su sentido original de "ejemplo", "tipo ejemplar", "modelo", especialmente útil como modelo de interpretación, clasificación y comprensión. El conocido pensador Hans Küng señala al respecto: "La gran ventaja de este término es que une a su amplitud y elasticidad una notable precisión y concreción... No cualquier teoría, método, hermenéutica o teología es un paradigma. Paradigma, según la ya explicada definición de Thomas S. Kuhn, es toda una constelación de convicciones, valores, técnicas, etc., compartidos por los miembros de una determinada comunidad. El mismo Kuhn, a fin de evitar malentendidos, habla recientemente de una *matriz disciplinar*" (ver Hans Küng, *Teología para la postmodernidad*, Alianza Editorial).

2 Por momentos, hemos seguido las principales tesis de la elaboración teórica del CIPFE (Centro de Investigación y Promoción Franciscano Ecológico) de Montevideo, Uruguay.

3 Ramos Regidor, J. en *La praxis por la vida* de E. Gudynas y G. Evia (Montevideo: CIPFE. CLAES. NORDAN, julio 1991), p. 6.

4 E. Gudynas y G. Evia, *ibid.*, p. 26.

5 Ver, por ejemplo: F. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte* (San José: DEI, 1981, 2a. ed); *Capitalismo: violencia y anti-vida I y II* (San José: DEI y Educa editorial, 1978).

6 Ramos Regidor, J. *Op.cit.*, p. 12.

7 Grzybowski, Cándido. Revista *Tempo e presenca* (Brasil: CEDI, setiembre-octubre 1992), No. 265, Año 14, p. 35.

8 Brun, Washington. "Módulo fundamental de Realidad Latinoamericana", Unidad 3 (mimeo, inédito).

9 Gudynas, E. y Evia, G. *Op.cit.*, pp. 24-25.

10 *Ibid,* p. 6.

11 Boff, L. *Op .cit.*, pp. 234-235.

LO QUE NOS INTERESA SABER

TEXTO IMPRESO:

a. Para sobrevivir en esta tierra, los seres humanos requieren una existencia estable y continua de un medio ambiente adecuado.

b. Sin embargo, hay pruebas abrumadoras de que nuestra manera de vivir en la tierra conduce a la destrucción de la fina piel que sostiene la vida y, con ella, a nuestra propia aniquilación.

c. Sólo si se eliminan las divisiones entre los seres humanos, la tierra continuará siendo un lugar habitable.

METODO: Mirar, interpretar, aplicar.



Miremos la tira ilustrada

1. Miremos toda la tira ilustrada durante dos minutos.

Aparte del personaje (Mafalda), ¿qué otras cosas aparecen en los recuadros?

¿Qué está haciendo Mafalda? Observemos atentamente, ¿cuáles sentimientos se expresan en las palabras y el rostro de Mafalda? ¿Por qué?

¿En alguna ocasión hemos experimentado sentimientos parecidos? ¿Cuándo?

Nota: Podemos comprender la frustración de Mafalda, pues es un sentimiento frecuente en el pueblo. Es un sentimiento y una reacción popular. Se da cuando recibimos respuestas técnicas o históricas de parte de los intelectuales - tipo "diccionarios" - sin referencia a las urgencias del hoy o el mañana de la vida.

2. Y a nosotros, ¿nos interesa la ecología? ¿Por qué? ¿Qué aspectos de la ecología nos interesan más? ¿Por qué? ¿Es importante que la iglesia conozca sobre la crisis ambiental? ¿Para qué?

3. ¿Cuál es el interés y la preocupación de Mafalda? (ver recuadro 3). ¿Cómo se relaciona este interés con la crisis ambiental o el estado actual de nuestro planeta?

¿Cuál es, entonces, la misión profética de la ecología?

4. Recordemos lo que hemos visto, oído o leído sobre la crisis ambiental. ¿Qué respuestas daríamos a la inquietud expresada por Mafalda?

Leamos el texto impreso

1. Una persona del grupo puede leer en voz alta y lentamente el texto.

2. ¿Cómo se relaciona el texto con la tira ilustrada? Señalemos las palabras o frases del texto en las que vemos una preocupación por el futuro.

3. Usando una pizarra o un papel grande, escribamos tres listas de palabras que encontramos en el texto mismo que se refieran a:

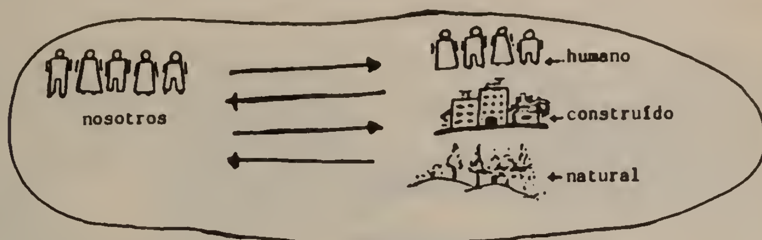
la vida — la tierra — los peligros

4. Según el punto *a*, ¿qué requieren los seres humanos para "sobrevivir en esta tierra"?

a. Demos algunos ejemplos de una "existencia estable y continua".
b. ¿Cómo debe ser "un medio ambiente adecuado?
c. Nuestra vida en el barrio o en la comunidad, ¿es estable y continua? ¿Por qué?

d. ¿Tenemos a nuestro alrededor un medio ambiente adecuado? ¿Por qué? (Hagamos una lista de nuestros problemas ambientales.) Si no es adecuado, ¿cómo afecta a la estabilidad de nuestra vida?

> Nota: Se debe reconocer que cada ser humano se interrelaciona con un ambiente. Ningún ser humano vive absolutamente aislado. Esto significa que las acciones - positivas o negativas - del ser humano sobre su ambiente influyen - positiva o negativamente - sobre su propia vida.
>
> Nuestro medio ambiente, o entorno, contiene por lo menos tres elementos con los cuales nos relacionamos todos los días. La siguiente figura ilustra nuestras relaciones cotidianas con estos elementos del ambiente.



5. Leamos el punto *b*. Según este punto, ¿cuál es una de las causas de la crisis ambiental? ¿A quiénes se dirige el texto? ¿Por qué?

Si somos pobres, entonces ¿por qué nuestra manera de vivir "conduce a la destrucción de la vida?

> Nota: El texto primordialmente se dirige a criticar una forma de vida afanada en poder tener (dinero) y en tener poder (mandar). Riqueza y pobreza son los dos lados de una misma moneda. La segunda es consecuencia de la primera; hay pobres porque hay ricos. Pero como condición de vida, y por estar relacionadas, tanto la riqueza como la pobreza son destructivas para la vida.

6. Leamos finalmente el punto *c*.

¿A cuáles divisiones podría referirse? ¿Cómo afectan estas divisiones la vida de la tierra? ¿Y a nuestro barrio o comunidad?

7. ¿Qué hemos aprendido en este encuentro? (Hacer un resúmen.)

¿Qué pasos podemos seguir para poner en práctica en nuestra comunidad lo que hemos aprendido? (Es importante poner en ejecución las ideas y respuestas a esta pregunta para que nuestro aprendizaje sea más completo.)

• • • • • • • • • • • • • • • • • • • •

DICCIONARIO ELEMENTAL

Ecología: El origen de la palabra lo encontramos en las raíces griegas oikos u oikía, que significa "casa"; y logos que quiere decir "palabra" o "ciencia". Entonces, la ecología sería la "ciencia de la casa", la "palabra que se expresa acerca de nuestro planeta". En 1869 el biólogo alemán Ernest Haeckel introdujo la palabra "ecología" y la definió como el estudio de las relaciones entre un ser vivo y su entorno, tanto orgánico (vivo) como inorgánico (no vivo). Desde 1970, la ecología no es sólo una ciencia reservada a los especialistas, sino una preocupación y una visión del mundo que crece día a día en la conciencia mundial.

Medio ambiente: Desde la perspectiva humana, son todos los elementos que rodean a la persona, es decir su entorno. Todo aquello con lo cual un ser humano se interrelaciona. En un sistema ambiental o medio ambiente, se distinguen, por lo menos, tres elementos: humano, construido (casas, carreteras, puentes, etc.) y natural (bosques, ríos, mares, fauna, flora, etc.). Definido así el ambiente no se reduce a lo "humano" o a lo "natural". Basta pensar en el campesino, para quien tanto su familia como su tierra y plantas son una parte importantísima de su entorno; o en el junta-papeles de las grandes ciudades, para quien su caballo y su carrito cobran una elevada importancia. El haber considerado separadamente y aislados lo natural de lo social, parece ser un error que hay que superar.

Crisis ambiental: Es una expresión que tiene un doble sentido. Primero, se refiere a la gravedad de los problemas causados por el ser humano al mundo en general y a su entorno local en particular. Entre otros pueden citarse: desertización de la tierra, polución de la atmósfera, contaminación de las aguas, alteraciones del clima, utilización demencial de la energía nuclear, plaguicidas y agroquímicos en exceso, etc. Segundo, es implícitamente el desafío que esta gravedad presenta al ser humano para que cambie su manera de producir y vivir.

TRES MOMENTOS
DE UNA ESPIRITUALIDAD ECOLOGICA

TEXTO: Salmo 104.1-24

METODO: Mirar, interpretar, aplicar



Miremos la tira ilustrada

1. Observemos detenidamente la tira ilustrada. Sin leer las palabras, notemos los detalles del paisaje, los rostros de los personajes. Mentalmente démosle colores y aromas a la tira ilustrada.

2. Compartamos con el grupo nuestras impresiones y sentimientos y los colores y aromas que hemos imaginado.

3. ¿Hemos estado en algún lugar parecido a éste? ¿Qué sentimos y observamos en ese lugar? Compartamos libremente nuestros recuerdos ecológicos.

4. Miremos a Mafalda en el primer recuadro. Observemos sus ojos, boca y manos, es decir, toda su postura corporal y sensorial. A partir de este cuadro, ¿cuál es el primer momento de una espiritualidad ecológica?

5. Miremos y leamos el segundo recuadro. ¿Qué nos dice la estatura de los personajes en este recuadro? ¿Qué importancia tiene esto para la espiritualidad ecológica6. Luego de la contemplación, las **dos primeras palabras** de Mafalda nos indican el segundo momento de una espiritualidad ecológica. ¿Cuál es este segundo momento? ¿Por qué se manifiesta como exclamación?

Nota: "Dios mío" no es sólo **hablar de Dios** (teo-logía), sino **hablar a Dios**. He aquí la íntima y necesaria relación entre la espiritualidad como devoción (contemplación, oración, gratuidad, admiración, etc.) y la teología como discurso (hablar de Dios).

> *No se intenta con ello una imposible separación de esos dos aspectos. Se trata sólo de insistir en que la reflexión teológica auténtica echa sus raíces en la contemplación y en la práctica. En toda gran espiritualidad tenemos al inicio un nivel de experiencia.*

(Gustavo Gutiérrez, *Beber de su propio pozo*, Salamanca: Sígueme, 1986, pp. 177 y 72)

7. Desde la contemplación ecológica, ¿cómo podemos hablar de Dios? ¿Qué "imágenes" de Dios expresan nuestro testimonio de fe? Y a la inversa: ¿qué "imágenes" de Dios caracterizan a un testimonio o discurso teológico que es indiferente y no contemplativo de la naturaleza?

8. El resto de las palabras de Mafalda son una crítica y también implícitamente señalan el tercer momento de una espiritualidad ecológica. Sin este paso, la contemplación y el discurso teológico carecen de autenticidad. ¿Cuál es este necesario tercer momento? ¿Cómo lo podemos definir? ¿Por qué es tan importante hoy?

9. Es necesario reafirmar los tres momentos de una espiritualidad ecológica. Para esto escribamos en una pizarra o papel grande el siguiente esquema. Luego pensemos y decidamos qué actividades podemos desarrollar para profundizar nuestra espiritualidad ecológica equilibradamente.

Hagamos una lista como la que sigue, tomando como ejemplo nuestra reflexión sobre la tira ilustrada. Empecemos por lo que efectivamente podemos hacer hoy.

1er momento	**2do momento**	**3er momento**
Eco-contemplación	Eco-teología	Eco-compromiso
–	–	–
–	–	–
–	–	–

Leamos el texto bíblico

1. Una persona puede leer en voz alta **todo** el texto bíblico. Sigamos la lectura atentamente recordando todos los elementos de la creación que se mencionan en el salmo. Con nuestra imaginación vayamos dando color, sonido y armonía a la lectura.

2. El salmo nos muestra los dos primeros momentos de una espiritualidad ecológica: contemplación y teología. Observemos juntos los versículos 1 a 4. Estos versos son la aclamación que nos introduce al poema. ¿Cuál es el tono del salmista? ¿Cómo se dirige a Dios? ¿Qué imágenes de Dios describe en su poema?

3. Para comentar los siguientes versículos formemos tres grupos:

-El grupo 1 reflexionará sobre los versículos 5 a 9 (remembranzas de la creación).
-El grupo 2 lo hará sobre los versículos 10a 18 (los elementos de la creación).
-El grupo 3 sobre los versículos 19 a 23 (el tiempo).

Las siguientes preguntas podrían guiar a los participantes de cada grupo en la reflexión sobre los versículos asignados.

¿Cuáles elementos o especies del medio ambiente se mencionan? Hagamos una lista.
¿Qué palabra o frase te llama la atención y por qué?
¿Cómo se relaciona el Creador con su creación? Demos ejemplos.
¿Qué roles o propósitos cumplen los elementos y/o especies de la creación? Demos ejemplos.

¿Cuáles son los daños que hoy sufren estos elementos y/o estas especies del medio ambiente?
¿Cuáles son las causas de algunos de estos daños?
¿Qué peligros trae para la vida presente y futura estos daños causados? Demos algunos ejemplos.
¿Cuántos y cuáles de nuestros himnos y coritos reflejan la contemplación y teología que encontramos en el salmo?

4. Nuevamente juntos, podemos compartir algunos de los comentarios valiosos que hemos hecho en nuestros grupos. Luego leamos al unísono el versículo 24.

Siguiendo la actitud de exclamación y reverencia del salmista expresémonos en oración, gratitud y alabanza a nuestro Creador.

---

vida y pensamiento Vol. 13, N° 2, 1993
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.



Liturgia: obra del pueblo

*Edwin Mora Guevara**

Introducción

Existen palabras en nuestro lenguaje que, a medida que pasa el tiempo, han ido perdiendo su sentido original con las que fueron "acuñadas", como construcción social de un pueblo en un contexto específico. Indudablemente, la palabra "liturgia" es una de ellas. Se trata de una palabra antigua, que no solamente posee una historia (ligada generalmente a su uso dentro del cristianismo) sino también lo que podríamos llamar una pre-historia, ligada a su etimología en la lengua griega clásica, de la cual proviene.[1]

Hoy en día hay una gran preocupación en el movimiento eclesial latinoamericano-caribeño, y aún mundial, por la renovación litúrgica. Consideramos que es necesario, por ende, conocer a fondo los sentidos originales de esta palabra y rescatar aquellos que sean pertinentes para nuestros contextos actuales.

1. Desarrollo histórico-etimológico de "liturgia"

Si preguntamos a los miembros de nuestras iglesias el significado de la palabra liturgia, es muy probable que relacionen el término con algo "ceremonioso y aburrido". Pero lo ceremonioso no es necesariamente aburrido, ni lo aburrido es necesariamente ceremonioso.

Por una reacción anti-católica, muchas iglesias protestantes de América Latina y el Caribe no usan el término liturgia. Por otra parte, existe un desconocimiento generalizado del significado de esta palabra. Hemos de aclarar que toda iglesia es litúrgica,

* Edwin Mora, metodista, es profesor del SBL.

ya que es difícil concebir una iglesia como tal sin práctica litúrgica. Es decir, toda iglesia que se llame y se considere iglesia tiene liturgia. Esto no significa que la liturgia se circunscriba solamente dentro de los contornos eclesiales ni a las iglesias que, a nuestro juicio, han sido mal denominadas "históricas". Toda iglesia es histórica porque posee historia, así como toda iglesia posee liturgia.

Para una renovación litúrgica en nuestros contextos socio-eclesiales es indispensable partir de la recuperación crítica de este término y de los sentidos primigenios recuperables en nuestros contextos. Hemos de ir entonces a la pre-historia y a la historia del término, cuando éste pertenecía a la cultura griega general y cuando pasa a ser patrimonio del cristianismo primitivo.

Es válido notar que el témino liturgia no pertenece a una iglesia determinada o a un grupo de iglesias que se consideren litúrgicas. Toda iglesia es litúrgica y todo creyente lo es, en tanto forma parte de una comunidad celebrante. El término liturgia pasó a ser patrimonio de todos los cristianos cuando aún no existían denominaciones eclesiales, sino un tronco común, un grupo al que se ha llamado "iglesia cristiana primitiva", reunido para celebrar la vida, la victoria y la esperanza en torno a la fe en Cristo Jesús.

1.1 El término liturgia en el uso civil

Para poder entender el uso que se le daba al término liturgia en la sociedad civil, se hace necesario ver la palabra desde su significado etimológico.

La palabra leitourgia proviene del griego clásico y está compuesta por dos raíces. La primera, leitos, tiene relación con la palabra pueblo, es decir laos y la segunda con las palabras obra o acción, es decir ergon. Ergon da la idea de acción. La palabra energía (energon, energeia) que nos da la idea de una acción tiene esa misma raiz.

Entonces liturgia desde su sentido etimológico es

> *obra a favor de... una comunidad nacional... en sentido político, no en sentido económico, es decir, liturgia es una cosa comunitaria, una obra no a favor de uno, sino del conjunto... Este sentido primigenio es muy importante recuperarlo y entenderlo.*[2]

Podemos decir también que desde su sentido etimológico liturgia significa "obra del pueblo". Concordamos con R. Pietrantonio cuando nos insta a recatar lo que él llama "ese sentido primigenio" de la liturgia, como algo comunitario, como obra del pueblo.

Toda la renovación litúrgica actual parte de ese sentido original, en la búsqueda de una liturgia participativa y comunitaria, como espacio de expresión comunitaria de la fe en el Dios de la vida y la esperanza.

Es interesante notar que uno de los sentidos de la palabra liturgia en el uso civil fue político. Liturgia significaba "servicio público, obra que se hace a favor del pueblo". Esto estaba referido a un cargo o puesto público. Lo importante es que esa función pública y política estaba al servicio del pueblo.

Liturgia en la antigua Grecia

En la antigua Grecia, además de sus connotaciones religiosas y su carácter de función pública política, existían otros significados para la palabra liturgia:

a. Fiesta popular. Estas fiestas eran liturgias cíclicas, no sólo porque probablemente eran parte de una calendarización de fiestas, sino también por su carácter rotativo. Es decir, determinadas familias eran encargadas por turnos de organizar y llevar a cabo estas fiestas o liturgias que consistían en la preparación de juegos comunitarios, un corte en medio de la rutina del pueblo. Aquí el término liturgia adquiere un sentido importante que podemos rescartar: el sentido de fiesta, de celebración comunitaria, de espacio de recreación, de respiro.

b. Acción del pueblo en emergencias. Cuando se presentaba en la comunidad una emergencia o catástrofe, el pueblo se organizaba en acciones llamadas "liturgias extraordinarias". Consistían en acciones políticas para responder juntos ante una emergencia que afectaba los intereses comunitarios. Aquí el término adquiere un carácter no sólo comunitario, sino específicamente de acción comunitaria, de obra del pueblo.[3]

Ambos sentidos, la fiesta cíclica (períodos de fiesta, espacios de oxigenación en medio del tiempo rutinario) y la acción comunitaria ante emergencias, en ningún modo son elementos extraños a nuestras culturas aborígenes. En muchos de nuestros pueblos, se hacen "juntas de emergencia" para recoger la cosecha de uno de los vecinos que está enfermo, o levantar una escuela o casa de alguna familia o responder ante la amenaza al bien común.

Liturgia en la época helenística

En la época helenística (siglo III a.C.), el término liturgia, adquiere nuevas connotaciones y pierde sentidos originales. La época helenística se caracterizó por la conquista de Grecia a otros pueblos y la expansión no sólo territorial, sino también cultural. En el marco de esta influencia cultural y de las acciones de expansión imperialista, la palabra liturgia se llega a entender como:

un servicio obligatorio de trabajo, al que debían someterse determinadas comunidades, tanto como un privilegio reconocido por el Estado, como un castigo por revelarse ante la autoridad estatal.[4]

El término liturgia adquiere también connotaciones de servicio patriótico y voluntario a favor de alguien o por alguien. Es probable que en esta evolución del término se haya perdido el sentido comunitario, el cual había sido un contenido original escencial de la palabra.

1.2 El término liturgia en el uso religioso

Hemos visto que en la Grecia y Roma antiguas el término liturgia no tenía un sentido religioso, sino solamente civil. Pero en la época helenística empezó a usarse para describir el servicio que se prestaba a los dioses, por personas para ello designadas.[5]

Al adquirir este matiz religioso, la liturgia perdió su carácter de servicio público y comunitario y de obra del pueblo para pasar a ser la acción de alguien designado para llevar a cabo la liturgia. Hubo también una pérdida del sentido político del término, como obra comunitaria. El término adquiere un carácter sacerdotal y jerárquico en el marco de las religiones griegas. El nuevo matiz religioso traduce liturgia como un servicio de culto debido a los dioses.

Este es el sentido que primará en la traducción griega del Antiguo Testamento, llamada "Septuaginta" (versión de los LXX) y que aunque no fue el sentido que inicialmente fundamentó la práctica litúrgica de la comunidad cristiana primitiva, se puede decir que posteriormente, con la expansión de la iglesia y su unión al estado romano, este sentido fue adoptado por grandes sectores del cristianismo hasta nuestros días. De esta forma se entiendió que liturgia es lo que hace el sacerdote o el pastor. Ha perdido su sentido comunitario, siendo el pueblo simple espectador de lo que se realiza frente a sí.

En la Iglesia Católica, antes de Vaticano II, los sacerdotes celebraban partes de la liturgia en latín y de espalda al pueblo, lo que agregaba un elemento más a la incomprensión del pueblo. Este mismo sentido lo conservó en parte la Iglesia Ortodoxa, para la cual la liturgia se presenta como un drama de la historia de la salvación que realizan los sacerdotes en los templos, en medio del pueblo espectador. Esto para poner sólo dos ejemplos.

La palabra liturgia en el Antiguo Testamento

En la versión griega (LXX) aparece el término ciento setenta veces en sus diversas formas: leitourgia, leitourgein, leitourgema, leitourgésicos, leitourgikos, leitourgos. Los LXX hacen una direrencia entre liturgia y culto. El término culto lo traducen por latreia

o douleia y leitourgia se usa más para designar la acción de los sacerdotes, quedando el término adjudicado a esa acción y a la magnificencia ceremonial que la acompañaba. El término tiene mucho que ver con el sacerdocio hebraico.

La palabra liturgia en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, especialmente en la práctica litúrgica de la comunidad cristiana primitiva (Hch 2.32ss) se rescata el sentido comunitario de liturgia.

Esta palabra aparece solamente quince veces en el Nuevo Testamento. Sin embargo, cabe notar que el sentido heredado de la versión Septuaginta no es el único que encontramos en el Nuevo Testamento. La palabra liturgia aparece en tres sentidos importantes:

a. En el sentido común (civil) de servicio: tomado del lenguaje griego común para referirse a una acción comunitaria o función pública. Por ejemplo:

> Romanos 13.6: Pablo llama aquí a las autoridades que sirven al pueblo en sus necesidades, liturgos.
>
> Romanos 15.27: Se da en este texto una liturgia mutua de servicio, de compartir.
>
> Filipenses 2.25-30: Epafrodito tuvo con Pablo un "servicio con atención" o una leitourgia de los fieles. Prestó a Pablo un auxilio valioso.
>
> 2 Corintios 9.12: Recolectar ofrendas para los cristianos de Jerusalén era prestarles una liturgia, un servicio.
>
> Hebreos 1.7-14: Los ángeles son ministradores. Hacen liturgia en el sentido de un servicio que hacen a Dios.

b. En el sentido ritual-sacerdotal del Antiguo Testamento. Son textos que hacen referencia al sacerdocio veterotestamentario. Por ejemplo:

> Lucas l. 23: Zacarías cumple un servicio al ejercer la liturgia levítica.
>
> Hebreos 8. 2-6: Cristo como sumo sacerdote ejerce una liturgia superior.
>
> Hebreos 9.21: Alusión a los objetos litúrgicos del culto hebraico.
>
> Hebreos 10.11: Comparación entre la acción sacerdotal hebraica (litúrgica) y la acción litúrgica de Cristo.

c. En el sentido cultual. Por ejemplo:

Romanos 15.16: Pablo se declara ministro litúrgico de Cristo.

Filipenses 2.17: Liturgia se toma aquí estrictamente desde lo cultual sacerdotal. Pablo está dispuesto a darse como sacrificio en su trabajo apostólico, para la fe de los filipenses.

Hechos 13.2: Liturgia en el sentido de culto cristiano.

Hechos 13.2 es el único texto en el Nuevo Testamento que habla explícitamente de liturgia cristiana. Aunque no se puede afirmar que se trate de una eucaristía, sí se trata del primer testimonio de una específica celebración litúrgica cristiana. La traducción literal sería: "Mientras ellos hacían liturgia al Señor y ayunaban, les dijo el Espíritu Santo..."

Es de notable importancia constatar que es la primera vez que en el Nuevo Testameto la celebración cristiana es llamada leitourgia. Ello nos muestra que la comunidad cristiana primitiva reconoce la liturgia como algo comunitario y no toma el sentido veterotestamentario que legó la Septuaginta. La comunidad primitiva piensa en liturgia como algo que se hace en comunidad: obra del pueblo. Hasta ahora, el término se usaba como una palabra técnica que designaba al culto levítico. La comunidad es la que hace liturgia aquí.[6] El texto citado (Hch 13.2) está en plural: "Mientras ellos hacían liturgia al Señor..."

Varios autores señalan que en el Nuevo Testamento no hay un trabajo u oficio específico de liturgo en el sentido sacerdotal.[7]

> *Hay muchos oficios en el Nuevo Testamento, muchas formas de llevar a cabo el ministerio, según el libro hay diferentes oficios. Pero hay dos que no aparecen y que curiosamente en la historia, después están interrelacionados: sacerdote y liturgo. (El subrayado es nuestro).*[8]

Cuando el Nuevo Testamento habla de sacerdote, lo hace en referencia al sacerdocio del Antiguo Testamento. En el Nuevo Testamento la comunidad toda es sacerdotal. La comunidad también es litúrgica. En el sentido neotestamentario ambas cosas son comunitarias.[9]

Hechos 13.2 es una pista importante para entender el sentido comunitario que dio la comunidad cristiana primitiva a la liturgia. Podemos decir que, en la práctica litúrgica de esta comunidad, hubo un rescate del sentido de obra del pueblo, de obra comunitaria. Esto nos debe ayudar a rescatar nuestras celebraciones actuales, como espacios comunitarios de vivencia de la fe cristiana, con todo lo que ello significa en nuestros días.

No podemos afirmar que este sentido primó en la historia de la iglesia. Cuando la iglesia se institucionaliza con la adhesión de Constantino, adopta muchas costumbres imperiales. Incluso las vestimentas litúrgicas tienen su modelo en los vestidos del imperio romano.

Hoy nos toca rescatar ese sentido comunitario de creación colectiva, de verdadera obra del pueblo. Ello nos conduce a varias interrogantes. Si la liturgia es obra del pueblo que celebra, ¿por qué en muchas iglesias se desprecia la cultura propia del pueblo que celebra? ¿Por qué nuestros cultos protestantes históricamente han negado nuestras culturas autóctonas? Son preguntas serias que plantean respuestas serias que deben ser tomadas en cuenta en el marco de una renovación litúrgica.

2. Liturgia: celebración comunitaria de la fe

La definición etimológica del término liturgia nos lleva a deducir que existe, desde su sentido original, una participación de todo el pueblo celebrante: liturgia como obra de la comunidad.

En cuanto a la actividad celebrativa-cultual, en la mayoría de las religiones del mundo se puede observar que tienen un texto escrito como revelación divina. (Biblia, Corán, Popol Vuh, otros) y que se rinde culto a ese Dios que tomó la iniciativa de revelarse a los seres humanos.

El culto y la liturgia, en la mayoría de las religiones, se lleva a cabo en comunidad como una respuesta a la revelación divina.[10]

El culto cristiano se presenta como un espacio de renovación de la esperanza y de respuesta comunitaria ante la acción de Dios en nuestra historia, a través de Jesucristo. En la liturgia comunitaria nos autoafirmamos como personas y como comunidad integrada por Jesucristo. Celebramos la vida y la esperanza en torno al modelo de nuestra espiritualidad: Jesucristo y en torno a su anuncio del reinado de Dios con todas sus implicaciones para nuestra historia.

En ese sentido, la liturgia se convierte en una fiesta, porque celebra y proclama una gran buena noticia. En esta fiesta hay recuerdo, memoria, oraciones, cantos, gestos, ritos (rito como sucesión de gestos con hondo sentido para los celebrantes, que hacen a la memoria comunitaria de un pueblo); hay recuerdo y actualización de los actos de salvación de Dios, lo cual crea un sentido de esperanza, de afirmación de la vida frente a la desesperanza actual.

> *La liturgia es celebración, acto de acción ritual en clima festivo hecho con palabras y señales sensibles. Es realizada por una comunidad de personas reunidas por la fe en Cristo Jesús, por*

el Espíritu Santo... (la traducción es nuestra).[11]

2.1 Celebración en clima festivo... Liturgia es fiesta.

La característica festiva de la liturgia es parte de su sentido original (recordemos las liturgias cíclicas de la antigua Grecia). Vamos a profundizar en este sentido de fiesta porque nos parece importante como elemento a rescatar para nuestras liturgias actuales.

Una fiesta es ante todo una ruptura, un corte con la rutina agobiante. El ser humano necesita cierto grado de rutina para alcanzar estabilidad, pero llega el momento en que la rutina lo ahoga y necesita un corte, un espacio de oxigenación. La fiesta, entonces, es algo inhabitual, extraordinario, un día no laborable. Es un espacio de tiempo en el que se rompe la monotonía de la vida diaria con sus ritmos agobiantes. El descanso, la distención y la serenidad hayan lugar en la fiesta. Es un mecanismo de recuperación del equilibrio frente al desgaste entrópico que sufrimos como seres humanos. La fiesta redime en algún modo el desgaste de la vida y esto le dá sentido liberador. Lo curioso es que la misma fiesta se puede volver rutina y eso es lo que debemos evitar con la liturgia. Aquí surge una pregunta fundamental: si la liturgia es fiesta, ¿por qué nuestros cultos se vuelven rutinarios, sin alegría, sin fiesta, una rutina pesada y con un sentido de obligatoriedad agobiante?

Volvamos a la fiesta. La fiesta tiene un aire de gratuidad y alegría. “Gratuidad es la actitud vital opuesta al utilitarismo pragmático que suele ser la tónica de la actividad humana en nuestras sociedades actuales”.[12] La fiesta es un estado de “huelga” frente a la rutina de la vida. Es aceptar la vida como don y gracia. La alegría es una característica intrínseca de la fiesta. Quien participa en una fiesta sin alegría es llamado popularmente “aguafiestas”.

Toda fiesta supone presencia comunitaria. Contiene una dimensión social de reunión y encuentro entre amigos o miembros de un grupo, familiar o no. La fiesta contribuye a una regeneración y afirmación de la identidad del grupo en torno a lo que se celebra.[13]

Toda fiesta es ritual. Muchas veces hemos entendido mal y subestimado la palabra ritual. En realidad todos los seres humanos somos rituales desde que nos levantamos hasta que nos acostamos. Tenemos rituales, maneras heredadas culturalmente y construidas en nuestra sociabilización como personas. En cierto sentido el ritual da seguridad. (El día que no hacemos las cosas como las solemos hacer, nos sentimos inseguros. Por supuesto que estos sentimientos varían según cada persona.)

En un sentido técnico, un rito es una sucesión de gestos y palabras que se han repetido por años o siglos y que tienen profundo sentido para quienes participan de él. Por ello decimos que la Santa Cena es un rito. Recordemos brevemente a los caminantes de Emaús. A ellos no se les abrió los ojos frente a Jesús hasta que éste tomó el pan,

lo partió y lo re-partió como lo hizo en el Aposento Alto. En la memoria de estos discípulos ya había un gesto ritualizado que les ayudó a reconocer a Jesús. Esos mismos gestos se han repetido por siglos en la tradición cristiana cuando quien preside la celebración de la mesa realiza los gestos.

En toda fiesta hay un ritual, una estructura más o menos fija, heredada y recreada, que contiene símbolos y gestos. Es lo que sucede, por ejemplo, en una fiesta de cumpleaños. Se hace un recuento histórico en torno a lo que se celebra (anécdotas sobre el nacimiento y el crecimiento, etc) y se actualiza, deseando más años a la persona homenajeada. Hay una manera ritualizada de partir el pastel, por ejemplo, hay alegría, hay unidad e integración familiar.

> *Estos ritos poseen algo de sagrado; son ritos simbólicos que expresan los contenidos de la celebración y que unen a la comunidad con su lenguaje comunicativo en torno a unos valores más o menos trascendentes, pero que sus miembros consideran básicos.*[14]

La fiesta se realiza en el presente, pero la dinámica festiva se basa en una acontecimiento del pasado (cumpleaños, aniversarios etc) y en esta celebración hay una proyección de esperanza hacia el futuro. No se mira al pasado sólo por mirarlo, sino para recrearlo y actualizarlo en el presente con esperanzas hacia el futuro.

La fiesta también representa una serie de valores. Si alguien no cree en lo que se celebra simplemente no celebra. Esto es así para la liturgia cristiana. Los que participan en una liturgia lo hacen porque creen en lo que celebran. Quien no cree no tiene la disposición a la celebración. Sólo celebra quien cree en algo y con alguien. No celebramos solos. Hay comunión con otros(as) en una fiesta. La fiesta nos hace salir de un determinado orden social de valores, para introducir otros en los que se cree profundamente. La fiesta cristiana nos hace salir de los valores anti-vida de la injusticia, para introducirnos en los valores de vida del reinado de Dios, no para vivir en dos realidades distintas, sino para cargar energías y regresar a la vida cotidiana con valores de vida.

La liturgia cristiana tiene relación con la fiesta común, pero guarda su especificidad. La dinámica es la misma: gestos, símbolos, ritual, clima comunitario y recreación de lo celebrado. Pero la fiesta cristiana tiene su centralidad en Jesús y en su resurrección.[15]

Este sentido de fiesta es vital en el marco de la renovación litúrgica actual. El sentido de fiesta, la alegría que crea esperanza, es acompañada por el rescate de la participación comunitaria en la liturgia y de la incorporación de lo autóctono.

2.2 Tener memoria histórica... Liturgia es anamnesis.

La fiesta litúrgica es anamnesis, esto es memoria, se refiere al recuerdo de un hecho acontecido en el pasado, en el cual se experimenta y reconoce la acción salvadora de Dios. No se trata de un mero recuerdo y no es para vivir en el pasado. Se trata de actualizar ese recuerdo en nuestra realidad social. En el momento litúrgico, la comunidad celebrante pasa a ser parte protagonista de ese recuerdo.

Tener memoria histórica es vital para la realización plena como personas y como pueblo. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces. Por ello, anamnesis se opone a "amnesia" que es la pérdida total o parcial de la memoria. En liturgia, anamnesis es el recuerdo del pasado, del Dios que liberó al pueblo, del Dios que prometió vida, del Dios que recrea el sentido de la esperanza. En la liturgia, los hechos históricos de la fe se hacen presentes, se re-leen y se actualizan. El mismo Señor nos habló de hacer memoria en el rito de la Santa Cena.

Este sentido de anamnesis le da identidad al pueblo celebrante. El pueblo celebrante actualiza el acontecimiento bíblico histórico a los momentos contextuales a través de una mediación hermenéutica liberadora. Gestos, cantos, oraciones, mensaje y todo en la liturgia hará memoria del hecho bíblico para re-leerlo y actualizarlo en el contexto de la comunidad de fe.

3. Liturgia es celebración y proclamación

En la mayoría de nuestras iglesias protestantes existe una disociación entre la liturgia y un elemento de ésta, la predicación o la proclamación. El enorme énfasis que la Reforma Protestante dió a la predicación fue en cierto sentido en menoscabo del resto de la liturgia. La predicación pasó a ser central en el acto litúrgico. Lo sacramental (la celebración de la Cena y el bautismo) dejó de ser central como lo era en el culto de la iglesia primitiva. Podríamos decir que la predicación adquirió un carácter casi sacramental en el ámbito protestante.

La realidad actual es que en muchas iglesias la predicación es central y el resto de la liturgia complementa o prepara ese momento. Lo más triste es constatar la disociación que hay en un culto entre lo que se predica y el resto de la liturgia.

Insistimos en utilizar aquí la frase "resto de la liturgia" porque la predicación no se puede separar de la liturgia. Es un elemento que responde a una realidad mayor llamada liturgia. Desde un enfoque sistémico en una liturgia hay una serie de elementos que apuntan al logro de un objetivo que es celebrativo y proclamativo. La predicación es uno de esos elementos del sistema litúrgico que junto con los demás - cantos, gestos, ritos, oraciones etc. - debe lograr el objetivo de la liturgia cristiana: celebrar y proclamar. Esto es importante en el área de la planificación litúrgica. La liturgia como fiesta exige preparación, planificación (la fiesta no se da sola, hay que organizarla). La liturgia como sistema debe guardar coherencia interna desde el principio hasta el fin. No podemos predicar algo que contradice los cantos o los gestos que incluimos,m o viceversa.

Esta separación entre predicación y el resto de los elementos litúrgicos se ha reflejado aún en la formación teológica. En el viejo modelo educativo del SBL, por ejemplo, existía un solo curso de Culto Cristiano, por un lado, y por otro varios cursos de Homilética: Principios de Predicación y dos Laboratorios de Predicación. Ambas realidades de la liturgia estaban separadas curricularmente, reflejando una determinada concepción histórica sobre la liturgia. A partir de 1991, y según el nuevo modelo educativo, todos estos cursos se integraron en dos unidades de estudio llamadas Liturgia: celebración y proclamación. Toda liturgia es celebración y proclamación a la vez.

> *La liturgia es para el cristiano el punto de llegada y el punto de partida de la vida misma. En ese sentido hay una liturgia de la vida, es decir, toda la vida del creyente debe ser una liturgia que celebre y proclame; una respuesta a la acción salvadora de Dios en la historia.*[16]

Toda la liturgia, y no sólo el elemento predicación, es proclamación. La liturgia cristiana proclama el evangelio del Reino, frente al proyecto del anti-reino, frente a la anti-liturgia. Por ello la liturgia cristiana, fiesta comunitaria del pueblo que cree en este anuncio, debe tener coherencia interna, debe estar planificada y animada por líderes o un grupo de animación que entienda estas nuevas dimensiones y desee rescatar estos sentidos para su propia experiencia eclesial. No basta decir que liturgia es la obra del pueblo. Ganamos mucho al rescatar desde la etimología este significado, pero hay matices en esa definición que especificar. Hay sentidos originales de la palabra que rescatar y recrear en la práctica de cada comunidad de fe. Sólo así la liturgia de nuestras iglesias será una verdadera obra del pueblo celebrante y proclamador, una obra que celebra los actos de salvación de Dios en torno a la centralidad en Jesús y su obra.

NOTAS

1 B. Nehunheuser y otros. *A Liturgia, momento histórico de salvacao* (Sao Paulo: 1986) Colección "Anamnesis", t.1. pp. 39.
2 Pietrantonio, Ricardo. *La liturgia en la comunidad del Nuevo Testamento* (Documento inédito para la clase Seminario en Liturgia, ISEDET) (Buenos Aires, 1987) pp. 1
3 B. Nehunheuser y otros, *op. cit.*, pp. 40-41
4 *Ibid.*, pp. 41
5 *Idem.*
6 *Idem.*, pp. 51
7 Pietrantonio, *op. cit.*, pp. 1
8 *Idem.*
9 *Idem.*
10 Croato, Severino. "Liturgia y fenomenología", Apuntes del Seminario en Liturgia con el Prof. Pablo Sosa.(Buenos Aires, ISEDET, 1989)
11 Buyst, Ione. *Cómo estudar Liturgia. Principios de Ciencia Litúrgica.* (Sao Paulo: 1989) pp. 3
12 M. Martinell. *Conceptos Fundamentales de Pastoral.* pp. 339
13 *Idem.*, pp. 340
14 *Idem.*
15 *Idem.*, pp. 341
16 Mora Guevara, Edwin José. *Hacia una liturgia latinoamericana que afirme la vida y la esperanza.* Proyecto de Acción Reflexión, (San José: SBL, 1990), pp. 5

vida y pensamiento Vol. 13, N° 2, 1993
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Apuntes para un concepto campesino de la justicia

*Roy H. May**

El significado de la justicia es fundamental para la lucha de los pobres de la tierra en pro de su liberación. Pero, ¿qué significa la justicia? Cierto es que el tema mismo tiene una larga tradición en la filosofía y la teología occidentales y noratlánticas. Las categorías que se emplean en la lucha que busca la sociedad justa son estas, pero el campesinado latinoamericano no es occidental noratlántico. ¿Podría ser que su concepto de la justicia es diferente? Para ellos, ¿qué significa la justicia? Esta es precisamente la pregunta que queremos abordar en este ensayo.

No existen tratados filosóficos campesinos, por lo menos no en el sentido occidental, que traten el concepto de la justicia. Sin embargo, intuimos que la misma sociedad campesina, en sus relaciones socio-económicas ejemplifica un concepto de la justicia, es decir, lo que se considera como moralmente correcto en cuanto a las relaciones sociales. Intentaremos, entonces, perfilar un significado de la justicia a partir de este sector.[1]

1. La vulnerabilidad, la reciprocidad y la redistribución

Para los campesinos, la justicia es eminentemente una práctica, pues significa las relaciones socio-económicos que los protegen frente a su precaria situación material. La justicia les asegura la vida. Su vulnerabilidad material es el contexto dentro del cual se desarrolla su concepto de la justicia. El campesino vive al margen de la subsistencia a causa del clima caprichoso; el desgaste de los suelos; la incidencia de enfermedades en las cosechas, los animales y su propia familia; las plagas incontrolables; el acceso restringido a la tecnología y la educación; las extensiones de tierra cada vez más reducidas y las élites no campesinas - el gobierno, el ejército, las empresas modernas, los partidos

*Roy H. May, metodista, es profesor del SBL.

político - que constantemente lo explotan y le extraen plusvalía, todo en una conspiración contra su bienestar. En este contexto de vulnerabilidad, la sobrevivencia depende de la convivencia solidaria. *Se propone como norma fundamental que todos (los campesinos) tengan acceso, aunque sea mínimo, a los medios de producción (la tierra) y que todos participen, en mayor o menor grado, en la distribución del producto (la comida), para asegurar la vida.* La organización social campesina refleja esta preocupación fundamental. El concepto de justicia surge, entonces, del encuentro entre la realidad de vulnerabilidad que viven y la organización social que intenta protegerlos, y que se expresa en la reciprocidad y la redistribución.[2]

2. El poder político

Aún el poder y el prestigio se miden según su capacidad de asegurar la reciprocidad y de administrar la redistribución. Es decir, el poder político consiste en la administración de la justicia. En las comunidades aymaras de los Andes bolivianos, por ejemplo, la responsabilidad del jilakata - el dirigente principal - es cuidar a la comunidad; tiene responsabilidad para con todos. Tiene que organizar los trabajos comunales y asegurar que las viudas y los huérfanos tengan satisfechas sus necesidades básicas. Debe velar por el calendario ritual y administrar las tierras colectivas. Representa a los campesinos frente al gobierno y otras élites. Es a la vez "padre" y "hermano mayor". En la medida en que la comunidad siente que el jilakata cumple esta función de administrar la reciprocidad y la redistribución comunales, gana prestigio y respeto, elementos que a su vez aseguran su influencia; es decir, el poder.[3]

Esto sugiere que para el campesino, el gobierno tiene la obligación moral de asegurar el cumplimiento de la norma moral fundamental que rige la sociedad. Su papel es positivo; tiene que intervenir activamente en la colectividad para promocionar el bien del grupo.

3. La organización social y la tierra

La base de la organización social (y de allí de la justicia), es la tierra. La tierra es el bien raíz del cual depende la vida. Es el único medio de producción y el fundamento de la economía; todo depende de la tierra. Por lo tanto, su distribución y administración se constituyen en la clave para comprender la sociedad campesina y el significado de la justicia. La propiedad de la tierra es de importancia primaria. Para el campesinado, la tierra nunca es tierra privada en el sentido capitalista de derecho autónomo que permite su intercambio para la acumulación. Como explica Teodor Shanin, "Para las familias campesinas, la propiedad de la tierra está definida según la tradición y no necesariamente constituye propiedad legalmente titulada".[4] Más bien, la tierra es administrada en perpetuidad por la familia.

> *Propiedad campesina es, por lo menos de facto, propiedad familiar. La cabeza de la familia aparece como 'el gerente más que propietario*

de la tierra familiar' (Thomas y Znaniecki, 1981, p. 92), y su función 'tiene el carácter de la administración de la propiedad común de la familia' (Mukhin, 1888, p. 62). Estas dos descripciones, hechas por eruditos diferentes acerca del campesinado de dos países diferentes, demuestran similitudes marcadas. Cualquiera que sea la estructura legal nacional, los campesinos parecen actuar dentro de este marco social de referencia.[5]

La familia recibe en perpetuidad el derecho a su tierra como fideicomiso de la comunidad total, y su poder sobre la tierra se comprende dentro de ese marco comunal. Esto implica ciertas limitaciones, por ejemplo, que la familia no puede transferir su tierra a los no campesinos porque no se permite la enajenación de la tierra de sus dueños finales, es decir, la colectividad. El derecho social tiene prioridad sobre el derecho individual.

Al mismo tiempo, el valor de la tierra está en su uso, no en su intercambio para la acumulación, pues el propósito de la tierra no es fomentar la riqueza personal, sino proveer lo necesario para suplir las necesidades básicas de la familia y la comunidad. La tierra es para compartir, no para excluir, beneficia a todos. No se puede limitar a unos pocos el acceso al medio de producción principal. Por lo tanto, la comunidad campesina toma forma alrededor de las tierras familiares y comunales, todo en función del bienestar familiar y de la colectividad comunal.

Estos fundamentos de la organización social tienen su base no sólo en las necesidades materiales sino también en una cosmovisión que los refuerza y justifica. Esto se ve en el concepto andino de la pachamama y en la importancia de la *milpa* en América Central. Para el pueblo andino, la tierra es la presencia de la *pachamama*, el concepto mítico-religioso del espacio. Pacha significa el lugar de seguridad máxima en el presente y está identificado como el ayllu o la comunidad tradicional con sus tierras de cultivos y pastoreo. Mama, como elemento femenino, maternaliza la *pacha* que se manifiesta como la tierra. Así, la *pachamama* se entiende como una matriz maternal cuya presencia vivificadora se materializa en suelo cultivable y solar.[6]

En América Central, especialmente en Guatemala, la milpa o el maizal familiar es el eje central de la vida campesina que organiza el tiempo, los recursos y su identificación existencial. El maíz es la sustancia mítica de la génesis humana.[7] Los seres humanos son "hombres (sic) de maíz". Donde brota el maíz, brota la vida. Los seres humanos viven por medio de una relación simbiótica con la milpa.

Aunque el maíz no es la cosecha más rentable, es la más segura; produce bajo diversas circunstancias y provee alimento nutritivo. En un contexto de vulnerabilidad, el maíz garantiza niveles mínimos de nutrición. Además, entresembrados con el maíz se encuentran frijoles y muchas otras micro cosechas que no sólo garantizan una variedad

de productos, sino que también aprovechan óptimamente la mano de obra, los insumos y otros recursos.[8] Más aún, socialmente la milpa contribuye a la unidad comunal. Como explica un antropólogo,

> *... debido a que la milpa está fundamentada sobre el principio del uso óptimo de insumos y no de la maximización de salidas, produce poco que puede ser expropiado. El producto de la milpa es consumido, en su mayor parte, por la familia e intercambiado dentro de la aldea. Esto significa que nadie puede hacerse rico ni enriquecer a otro, cultivando una milpa. Frena la acumulación de capital; por lo tanto es antiético a un sentido empresarial.*[9]

De esta forma la milpa refuerza la colectividad solidaria.

4. Características de la sociedad campesina

Las representaciones mítico-religiosas de la tierra forman una visión ético-moral que justifica las características fundamentales de la sociedad campesina. Estas mismas características son mecanismos de sobrevivencia en un contexto de vulnerabilidad y se perciben como derechos sociales fundamentales. Entre estas características se destacan las siguientes:

4.1 La tierra es para todos; nadie puede ser excluido. Todos deben participar igualmente en la distribución de la tierra. Por supuesto, esto siempre ha sido problemático para el campesinado, pues no hay tierra suficiente para todos. También intervienen circunstancias sociales y económicas que permiten que unos tengan más que otros. Sin embargo, el campesinado ha desarrollado una multitud de mecanismos para asegurar el acceso mínimo a la tierra; incluso el minifundio, pues hay que tener tierra aunque sea un sólo surco. La *aparcería* (al partir) es otra forma que intenta dar acceso a la tierra al que no tiene.

4.2 En consecuencia, como ya se ha indicado, la tierra no es enajenable; el control último queda en la comunidad. Es cierto que existe un "mercado de tierras" entre la comunidad campesina, pero es un mercado entre campesinos de la misma comunidad, entre relaciones simétricas. La tierra se vende o enajena por circunstancias específicas: un anciano sin hijos; jóvenes migrantes a la ciudad; un pobre que encuentra más seguridad arrendando su tierra para tener un ingreso en dinero.[10] Si por alguna razón se cede tierra a no-campesinos (por ejemplo, a una empresa ganadera o minera), eventualmente los campesinos la tomarán nuevamente por la fuerza.

4.3 La igualdad es absoluta y esencial. Las relaciones son simétricas, no permiten que unos tengan más que otros. Por esta razón la distribución de la tierra tiene un papel fundamental en la organización social. Hemos visto como la *milpa* refuerza la igualdad; la fiesta andina cumple la misma función. Como explica Temple,

> *El excedente, la abundancia, no es almacenado o intercambiado en beneficio de la acumulación, base del Poder en las sociedades de concurrencia y de intercambio, sino consumido: la invitación a las comunidades periféricas es la regla de oro de las sociedades de redistribución. La fiesta se convierte en una forma de reproducción ampliada del ciclo económico, generadora de relaciones de alianza, que son una generalización de las relaciones de reciprocidad, de parentesco.*[11]

Si una persona se potencia económicamente frente a los demás, la comunidad lo honra nombrándolo el patrón de una fiesta con el propósito de reducirlo económicamente. El poder no significa ganancia, sino despojo. Ser jilakata puede ser costoso si cumple la función de padre y hermano mayor. La competencia es mal vista y el lema siempre es, "todos o nadie", como han descubierto muchos técnicos en desarrollo comunal que han intentado ayudar a algunos campesinos en forma individual. Toda relación es recíproca y simétrica.

4.4 La economía se orienta casi exclusivamente hacia la familia y la comunidad y sus necesidades primarias. Destaca al máximo los insumos, no las salidas y, por lo tanto, no permite la acumulación. La redistribución, y no la acumulación, organiza la economía. Temple explica: "La producción se organizaría en el interés de todos porque la redistribución instaura la unidad colectiva".[12]

4.5 El "cemento" de este sistema son las ayudas mutuas. Como dice Temple,

> *Por lo tanto, proponemos llamar a este tipo de relaciones de ayuda mutua reciprocidad productiva. La reciprocidad se confunde con la reciprocidad productiva en los sistemas unificados, y ello desde la constitución de la familia; vemos entonces que estamos en presencia de un ciclo económico donde la colecta de bienes terminados es también la última fase de una producción dispuesta para el consumo del prójimo.*[13]

La ayuda mutua, entonces, es otra característica de las sociedades campesinas. Esta provee tanto mano de obra para la cosecha y trabajos comunales como apoyo en tiempos de crisis personal; moviliza la mano de obra y redistribuye los bienes comunitarios. La mutualidad determina hasta la organización social y los conceptos de parentezco. El ayni en la zona andina es un ejemplo específico. Funciona como una asociación de beneficio mutuo, basada en la ayuda recíproca y obligatoria. La membresía en el *ayni* está determinada según las familias que se identifican entre ellas y que son reconocidas como tales por otras.

4.6 Aunque la sociedad campesina es una sociedad de pobres, los desamparados, especialmente las viudas, los huérfanos y otros que por ciertas circunstancias se encuentran en situaciones adversas, deben ser socorridos. Las viudas conservan la tierra familiar.

Los huérfanos se integran a otras familias, parientes o no. Si el pobre pide un préstamo, hay que dárselo sin cobrarle interés. Si se le da en dinero, lo puede repagar en especie. Lo urgente es la necesidad, no el negocio para la acumulación. Las sociedades campesinas establecen mecanismos sociales para responder a las necesidades básicas de los más necesitados.

4.7 Finalmente, aunque la sociedad campesina es cerrada por su orientación hacia adentro, a la vez es una sociedad participatoria. Se toman decisiones por consenso; todos los miembros tienen el derecho y la obligación de expresar su opinión frente al grupo; la autoridad es rotativa.[14] Cada persona cuenta; tiene que poner de su parte en función de la colectividad, al mismo tiempo que recibe su parte de la colectividad.

5. Conclusión: la justicia campesina

Las características que hemos mencionado demuestran que las categorías operantes en la sociedad campesina son la reciprocidad y la redistribución. Estas categorías, entonces, son la lógica detrás del concepto campesino de la justicia.

En esta mentalidad la justicia jamás es abstracta, según normas teóricas o formales, sino práctica, según relaciones reales. Como explica una antropóloga, "Según costumbre, la moralidad y la acción están definidas en forma recíproca; cada una es parte de la otra y ninguna es una abstracción".[15]

Las características de la sociedad campesina que hemos desarrollado se convierten en los criterios materiales de la justicia. Estos criterios destacan el acceso a la tierra, es decir, a los medios de producción, y a una orientación hacia el aprovisionamiento para las necesidades primarias de todos, que se basa no en un concepto de mérito sino en la colectividad y la necesidad. Se subraya la participación de todos en una colectividad mayor donde todos tienen obligaciones hacia el grupo. Al mismo tiempo, la colectividad tiene obligaciones hacia el individuo. La solidaridad es un criterio fundamental para el concepto campesino de la justicia, porque de ella depende la vida de todos. La justicia no es asunto de la libre voluntad, sino obligación impuesta por la tradición colectiva. Por ende, para el campesinado la justicia significa aquello que contribuye al bienestar y a la solidaridad de la colectividad.

NOTAS

1 En este artículo, la palabra "campesino" se refiere a una formación socio-económica específica, siguiendo especialmente los conceptos de Teodor Shanin y Eric R. Wolf, entre otros, que fundamentan en gran parte sus análisis en los trabajos teóricos de A.V. Chayanov. El modelo empírico de la sociedad campesina que se emplea aquí es el del campesinado andino boliviano con algunas referencias a Guatemala. Se supone, sin embargo, que las características descritas en una manera u otra tienen eco entre todos los "campesinos" latinoamericanos. Las diferencias se deben a las circunstancias históricas y a la invasión constante del capitalismo, el cual ha causado una distorsión de los valores tradicionales.

2 Véase Domingo Temple, *La dialéctica del don*, Ensayo sobre la economía de las comunidades indígenas. (La Paz: ISBOL-AUMM-RyC, 1986). Son características de muchas sociedades pre-industriales.

3 *Ibid.*, p. 31. Temple dice: "Por último, en las sociedades de redistribución, el prestigio ligado a la capacidad del don mide la autoridad; la redistribución es la expresión del poder".

4 Teodor Shanin, "Peasantry as a Political Factor", en Teodor Shanin, ed. *Peasants and Peasant Societies*. (Middlesex, Inglaterra: Penguin Books, 1971), p. 242. (Edición en español: *Campesinos y sociedades campesinas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979).

5 *Ibid.*, p. 241.

6 Federico Aguiló, *Religiosidad de un mundo rural en proceso de cambio*, estudio socio-antropológico del proceso de cambio en la religiosidad del campesinado de Potosí, Chuquisaca y Tarija. (Sucre: Talleres Gráficos Q'ori Llama, 1981), especialmente capítulo III.

7 Véase el *Popol Vuh*, las antiguas historias del Quiché traducidas por Adrián Recinos. (San José: EDUCA, varias ediciones).

8 Sheldon Annis. *God and Production in a Guatemalan Town* (Austin: University of Texas Press, 1987), pp. 31-39.

9 *Ibid.*, p. 37.

10 Daniel Cotlear, "La economía campesina en las regiones modernas tradicionales de la sierra", *Allpanchis* 31 (Primer semestre 1988), pp. 231-233.

11 Temple, *La dialéctica del don*, pp. 40-41.

12 *Ibid.*, p. 29.

13 *Ibid.*, pp. 38-39.

14 El contexto es patriarcal; sin embargo las mujeres no están excluidas del proceso. Muchas veces están presentes en las reuniones y frecuentemente expresan su opinión. No es raro que el esposo consulte a su mujer antes de pronunciarse públicamente.

15 Jennifer Schirmer, "The Dilemma of Cultural Diversity and Equivalency in Universal Human Rights Standards", en Theodore E. Downing y Gilbert Kushner, eds. *Human Rights and Anthropology*. (Cambridge, Mass.: Cultural Survival, Inc., 1988), p. 95.



vida y pensamiento Vol. 13, N° 2, 1993
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

La biblioteca en la vida del SBL

*Alvaro Pérez**

Introducción

La presencia de la biblioteca en una institución de formación teológica[1] es un requisito sine quanon, a menos que existan colecciones cercanas pertenecientes a instituciones afines. Por supuesto, estos acervos deben responder a sus necesidades y estar al alcance de sus usuarios.

La presencia de las bibliotecas ha sido una constante en los grandes centros de educación superior. En los últimos tiempos las grandes empresas con centros de investigación han incorporado a la biblioteca como un departamento más dentro de su estructura. Aunque ya no se le conozca como biblioteca, sino como centro de documentación, unidad de información o centro de información, sus funciones básicas son las mismas: adquirir, procesar y facilitar información.

La biblioteca cumple una función social muy importante; permite el acceso a la infomación necesaria para la formación individual o grupal. A modo de ejemplo: un libro tiene un precio determinado, algunas veces bajo, otras veces alto. Si alguien necesita consultar ese libro, puede hacerlo en la biblioteca, en caso de que ésta lo tenga, gratuitamente. Además puede consultar, sin ningún costo, otros materiales que pudiera necesitar. .

---

* Alvaro Pérez, director actual de la biblioteca del SBL, ha sido bibliotecario del Seminario durante once años.

1. Breve historia de la biblioteca en el SBL

Los documentos históricos del SBL señalan que "desde su fundación, la institución ha mantenido una colección[2] de libros para consulta y estudio de los estudiantes".[3] Esta colección, en sus inicios, fue sumamente pequeña. Hay que tomar en cuenta que en aquella época la producción bibliográfica en idioma español y en el campo teológico era muy limitada. No existía el número de casas publicadoras de hoy en día, ni tampoco la cantidad de teólogos investigadores y escritores del presente. Latinoamérica era un continente prácticamente católico y la misión fundadora del SBL no se sentía particularmente atraída por este tipo de literatura. La idea de crear una biblioteca estaba en la mente de los Strachan desde 1925.[4]

Obviamente una biblioteca está conformada por varios componentes, siendo uno de ellos el material bibliográfico. Así que en 1927 se lanzó el mensaje: "Estamos estableciendo una buena biblioteca para el cuerpo estudiantil, facultad y amigos. No tenemos recursos para comprar los libros que necesitamos. Suplicamos a los ministros, predicadores, obreros, escritores y autores de obras que nos envíen sus donativos con libros o con dinero para tener una real biblioteca".[5] Este llamado tuvo eco, ya que recibieron respuestas a la solicitud. "La primera contestación la tuvimos del honorable presidente de la nación azteca, Elías Plutarco Calles,[6] quién nos manifiesta que dió órdenes al Ministro de Instrucción Pública para que envíe los libros disponibles".[7] De Puerto Rico llegó también un ofrecimiento. El Comisionado de Instrucción Pública, el Sr. Juan B. Huyke[8] se unió al llamado. Los Strachan informan que Huyke "... mandará los libros de su producción, que son muchos, y además enviará su colaboración para nuestra revista, El Mensajero".[9]

Kenneth Strachan, hijo de Enrique y Susana Strachan, estudiaba en el Evangelical College, en Dallas Texas. Durante sus años de estudio trabajó en la biblioteca, actividad que le permitió adquirir algunos conocimientos bibliotecarios. Una vez concluidos sus estudios regresó a Costa Rica en 1936 y se preocupó por crear una biblioteca. Con ese propósito R. Kenneth Strachan se dió a la tarea de organizar los materiales bibliográficos que tenía el Instituto Bíblico de Costa Rica por crear y organizar el catálogo (los ficheros), el mismo que se continuó utilizando hasta finales de 1988.[10] Posteriormente encontramos el siguiente dato: "En el año 1937 se formó y organizó una biblioteca para lo cual se dedicó un amplio salón que ofreciera además de los estantes para libros, facilidades para el estudio y la lectura, un estante de libros de referencia y consulta, y otro para las revistas religiosas del continente".[11]

Según el historiador Wilton M. Nelson, en 1941 la biblioteca tenía un armario con unos 200 o 300 libros. En 1946 se habían logrado conseguir estantes y en 1947 se le había asignado un espacio físico a la biblioteca que ya tenía una colección de 1575 volúmenes.[12] El prospecto de 1958 dice que "La nueva biblioteca, fundada en memoría de don Enrique Strachan cuenta con más de 3500 libros de consulta e investigación...".[13]

La creación del Fondo de Educación Teológica en 1958 por el Concilio Misionero Internacional fue un hecho importante para el apoyo a la promoción de la literatura teológica. Esto significó un fortalecimiento de las colecciones de las bibliotecas teológicas de los seminarios del Tercer Mundo. La biblioteca del SBL fue una de las favorecidas por este programa, ayuda que fue bien aprovechada.

Sin duda alguna Kenneth R. Strachan sentía un especial aprecio por la biblioteca. En las semanas de orientación de los estudiantes algunas veces él mismo asumió la tarea de orientar al estudiante en el uso de la biblioteca. Así lo hizo el marzo de 1947 y en marzo de 1952, siendo co-director de la Misión Latinoamericana.

2. Colecciones y servicios de la biblioteca

2.1 Las colecciones

La colección general está integrada por varias sub-colecciones, las cuales están ubicadas en distintos lugares dentro de la planta física de la biblioteca.



Cuatro de las colecciones llevan nombres de personas que han tenido una participación muy significativa en la vida de la institución. La biblioteca lleva el nombre Enrique Strachan, fundador de la Misión Latinoamericana. La colección que lleva ese nombre es la biblioteca personal de don Enrique Strachan. La colección de revistas (hemeroteca) lleva el nombre de Orlando E. Costas, destacado teólogo, fue profesor y decano del SBL. La colección personal de Rubén Lores, donada a la institución, lleva su nombre. Don Rubén se destacó en el proceso de la autonomía del SBL, así como en la creación

del programa de educación teológica por extensión, PRODIADIS. En 1986 se funda el Archivo Histórico Wilton M. Nelson, en reconocimiento a la labor de quien fuera rector y profesor en el campo de la historia eclesiástica por muchos años.

2.2 Los servicios

La biblioteca ofrece los siguientes servicios:

- Préstamos en sala
- Préstamos a domicilio
- Préstamos de materiales de reserva
- Préstamos interbibliotecarios
- Investigación bibliográfica
- Bases de datos automatizadas

La información en las bases de datos en computadora no sólo es de naturaleza bibliográfica sino también de tipo referencial.

2.2 Los beneficiarios

A nivel interno

Los usuarios regulares de la biblioteca han sido básicamente dos grupos: docentes y estudiantes del SBL. Todos ellos han recibido el beneficio de contar con la bibliografía que la biblioteca ha logrado almacenar. La siguiente información es una muestra parcial de cincuenta años del grupo básico de usuarios que se han beneficiado anualmente de los servicios de la biblioteca.

AÑO	E	P	AÑO	E	P	AÑO	E	P
1923	8	5	1940	40	9	1957	36	8
1924			1941	39	10	1958	31	10
1925	19	5	1942	13	10	1959	40	12
1926		7	1943	16	10	1960	41	12
1927	21	7	1944	15		1961	47	9
1928	23		1945	31	12	1962	60	8
1929	35	6	1946	29	2	1963	69	10
1930	40	8	1947	34	11	1964	45	12
1931	44	6	1948	36	9	1965	57	13
1932	43	7	1949	43	9	1966	59	11
1933	28	10	1950	45	13	1967	56	9
1934	33	8	1951	34	11	1968	63	12
1935	34		1952	34	8	1969	74	17
1936	52	9	1953	45	7	1970	54	22
1937	44	1	1954	40	8	1971	82	24
1938	48	8	1955	37	8	1972	89	22
1939	44	9	1956	25	8	1973	90	

E = número de estudiantes P= número de profesores

Parte de la información utilizada en las distintas publicaciones de la institución, módulos, antologías, publicaciones periódicas y libros, proviene del conjunto de recursos de la biblioteca.

A nivel externo

La biblioteca llena una necesidad a nivel local. En Costa Rica existen cerca de veinte organizaciones dedicadas a la formación teológica, pero muchas de las bibliotecas de estos grupos están apenas iniciándose. La biblioteca del SBL ha abierto sus puertas a estas organizaciones. También existe un numeroso grupo de organizaciones paraeclesiales. Estas y las iglesias son grupos que también son bienvenidos en el uso de la colección bibliográfica. La biblioteca también recibe un pequeño número de usuarios provenientes de las universidades estatales y privadas.

También se atienden, en menor grado, solicitudes de información provenientes del exterior del país, específicamente para la confección de bibliografías. Un servicio importante que la biblioteca brinda es asesoría para la creación de bibliotecas y la formación de personal en la región latinoamericana circunvencina.

3. Desarrollo y crecimiento de la biblioteca

3.1 De la colección

El desarrollo de este departamento ha sido producto del esfuerzo de todos. El mobiliario de la biblioteca fue fruto del esfuerzo de H. L. Fenton, padre.[14] Muchos profesores han hecho aportes de sus colecciones, entre ellos Charles Troutman, los Strachan, Victorio Araya e Irene Foulkes. La biblioteca también ha recibido apoyo de amigos, iglesias e instituciones fuera del país: iglesias suizas, Feed the Minds, Society for Promoting Christian Knowledge, Fondo de Educación Teológica, Fraternidad Teológica Latinoamericana, El Union Theological Seminary de Richmond, Virginia, pastores y profesores jubilados, entre otros. Sin este tipo de acompañamiento la biblioteca no sería la misma. El apoyo y acompañamiento que hemos mencionado nos permiten seguir adquiriendo el material necesario para los distintos programas del SBL.

3.2 Automatización

En 1988 se decidió dar el paso hacia la automatización. Esto significó adquirir la experiencia por medio de la práctica. Los programas existentes para el quehacer bibliotecario eran, y siguen siendo, muy caros. Así que las bibliotecas "tercermundistas" disponíamos de pocas opciones para automatizar. Seleccionamos el programa más adecuado a las circunstancias y necesidades del momento y mirando retrospectivamente podemos decir que la decisión fue acertada. Ya se han ingresado unos pocos miles de registros, pero falta mucho que hacer en este campo para poder decir que la biblioteca se ha automatizado.

Actualmente hay planes para instalar un sistema integrado de biblioteca.[15] También está proyectado introducir, a corto plazo, el disco compacto que nos dará acceso a una gran base de datos en el área de la teología

4. Proyecciones

Para entender las proyecciones de la biblioteca es conveniente mirar hacia atrás. El programa en residencia ha sido una constante en la vida del SBL, por años fue su programa fuerte. Pero también el SBL ha ofrecido otras alternativas de estudio. La primera de ellas fue la modalidad del curso por correspondencia. Existen registros de este programa desde el año 1955 hasta 1977, cuando fue clausurado. Uno de los textos utilizados fue el libro *Educación cristiana.*[16] En 1976 fue creado el Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS). Este programa, mucho más exigente y a un nivel universitario, ocupó el lugar de los cursos por correspondencia.

Estos programas afectaron mínimamente el trabajo de la biblioteca. El curso por correspondencia proveía el libro de texto y al final aparecían las preguntas que se debían contestar sobre ese texto. El PRODIADIS proveía los módulos y las antologías de las lecturas requeridas. La biblioteca funcionaba basicamente para el programa de residencia. Dentro de este esquema la biblioteca se mantuvo como una "isla", no existía la necesidad apremiante de salir de este estado.

En 1971 el SBL adquirió autonomía de la Misión Latinoamericana. Se convirtió en una institución independiente que mantenía lazos con muchos organismos, pero no tenía proyectos en conjunto y a largo plazo con otras instituciones afines. En 1991 el SBL dió un paso significativo que fue el cambio hacia un nuevo modelo de educación teológica. Este modelo se basa en la educación teológica diversificada y descentralizada. Esta variante significó el establecimiento de una red de formación teológica. Esta red es conocida como "La Hermandad". La descentralización del proyecto significó la dispersión del estudiantado del SBL por todo el continente.

Estos cambios han obligado a la biblioteca a replantear su trabajo y sus proyecciones. Parte de este replanteamiento implica: establecer relaciones con unidades de información locales e internacionales, contribuir a la creación de redes de información, buscar la coordinación efectiva de los esfuerzos invertidos en el procesamiento y manejo de información teológica, diseñar productos y servicios que llenen las necesidades reales de información del nuevo nuevo modelo, promover el intercambio de información.

Por otro lado, hay una realidad que cada día adquiere mayor presencia en la región. El volumen de información que se produce a nivel mundial crece constantemente, cada vez es más difícil compilarla. Todo esto lleva a las unidades de información a buscar la cooperación interbibliotecaria, a encontrar medios de compartir las tareas y los beneficios. Esta realidad es también compartida por otros bibliotecarios (Dunkly, 1991, p. 230).

Debido a esta situación, la biblioteca impulsa, junto con otras, la creación de una Red Latinoamericana de Información Teológica. Esta red ampliará significativamente el horizonte de información que actualmente tienen los docentes y estudiantes de teología. No sólo beneficiará al SBL, sino que también a otras instituciones de educación teológica.

Actualmente la propuesta de la Red es conocida por la Asociación Latinaomericana de Instituciónes de Educación Teológica (ALIET) y por la American Theological Library Association.[17] Ambas organizaciones han avalado el proyecto y están dispuestas a apoyarlo. Todo esto incidirá directamente en el trabajo de automatización de la biblioteca.

5. Notas finales

Han pasado muchos años desde que se inició la "colección de libros" que mencionan los fundadores del SBL. Esta colección ha crecido hasta llegar a lo que es hoy día, una biblioteca respetable. Como toda biblioteca especializada, tiene un colección pequeña, pero amplia en su campo. Tiene un conjunto de recursos bibliográficos que destacan a nivel regional.

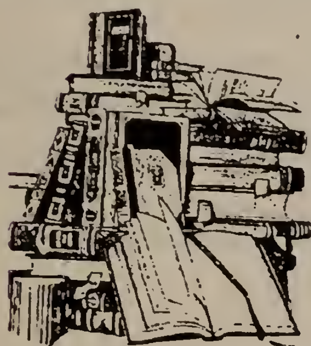
Los cambios tecnológicos de los últimos tiempos han tenido efectos positivos. Dentro de pocos años la biblioteca se habrá incorporado de lleno a este proceso y la automatización, que parecía tan distante, habrá llegado a ser una realidad total. Desde esta nueva perspectiva continuaremos con nuestra misión principal: reunir la información que le permita al SBL continuar con su ministerio de educación teológica en esta parte del mundo.

Expositores sobre el uso de la biblioteca en las semanas de evaluación

15-20/3/1943	Don G. Barb	La biblioteca del SBL
18-22/3/1946	Kenneth Hood	Explic. uso de biblioteca
17-21/3/1947	Kenneth R. Strachan	"
16-19/3/1949	Srtas. Farmer y Azofeifa	"
19-21/3/1952	Kenneth R. Strachan	
18-3-1953	Alicia de Smith/Kenneth Hood	
3-5/3/1954	Helen de Fenton	
07-03-1955		
07-03-56	Felicia de Howard	
26/2-2/3-1968	Helen de Fenton	
08-03-62		
07-03-63		
04-03-66	M. de Marx	
01-03-67	Ruth Carlson	
26-03-68	Helen de Fenton	
24-28/2/1969	Ruth Carlson	
23-27/2/1970	Ruth Carlson	
22-26/2/1971	John Huffman/Ruth Carlson	
21-25/2/1972	John Huffman	
19-23/2/1973	Eleazar Jara	
25-02-1974	Eleazar Jara	
25-02-76	Douglas Cerdas/Dunia Jiménez	
01-03-77	Douglas Cerdas	
06-03-81	Luis Segreda	
00-04-1983	Mariela Sibaja	

Cronología del personal de la biblioteca

Fecha	Nombres	Observaciones
1937	Kenneth Strachan	Fundador
1938-1946	?	
1947-48	Mary Elizabeth Linquist	
1949-1951		
1952	Nina Fjeldstad	
1953-1954	?	
1955	Helen de Fenton	
1956	Phyllis G. de Howard	
1957-1958	?	
1959-61	Helen de Fenton	
1961	Dorothy Andrews	
1962	Dorothy Andrews	
1963	Dorothy Andrews	
1964?		
1965-66	Marta de Marx	
1967	Ruth Carlson	
1968	Helen de Fenton?	
1969	Ruth Carlson/Helen de Fenton	
1970?		
1971	Ruth Carlson	
1972-75	Eleazar Jara S. (BP*)	Hasta el 31-01-76
1976	Douglas Cerdas/Dunia Jiménez	Sólo por Feb. 1976
	Douglas Cerdas	Mar. 76 al 25-3-77
1977	Jogly Suárez[11]	
1978-79	Lidieth Vargas	May.78 - Nov. 79
1980-81	Luis Segreda	1-3-80 - Dic. 1981
1982	Daisy Keller/Alvaro Pérez	
	Alvaro Pérez	26-2-82-



Directores

1972	John Huffman
1973	
1974	
1975	Juan Stam
1976	Victorio Araya
1977	Victorio Araya
1978	Victorio Araya
1979	Juan Stam?
1980-81	Norma Pereira
1982-86	Luis Segreda
1987-	Alvaro Pérez

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Libros:

Dunkly, James. *Theological libraries and theological librariansin theological education.* Summary of Proccedings.45:227-231, 1991.

Las redes latinoamericanas de información: observaciones sobre sudesarrollo, manejo y utilización. (Ottawa, Canadá: CentroIntemacional de Investigaciones para el Desarrollo, 1989). Es un informe del Seminario-taller sobre experiencias delas redes regionales de información en América Latina,celebrado en la Habana, cuba 20-22 de Octubre de 1988.

Material de archivo:

Programas de las semanas de orientación en el SBL
Actas de la Comisión de Biblioteca del SBL.
Programas del cultos de clausura

NOTAS

1 Y en cualquier institución dedicada a la formación, secularmente hablando.
2 Término bien empleado, porqueno es lo mismo una colección de libros que una biblioteca.
3 Seminario Bíblico Latinoamericano. *Prospecto 1942-1943*, p. 6.
4 "The New Building to House the Men Students of the Costa Rica Bible Institute". *Latin American Evangelist.* 4(5); 10-11, febrero 1925.
5. *El mensajero bíblico.* (6):8, octubre 1927.
6 Presidente mexicano (1927 - 1945). Ejerció la presidencia de 1924 a 1928.
7 *El mensajero bíblico.* (8):8, noviembre 1927.
8 Vivió de 1880 a 1961. Político y escritor puertorriqueño. Escribió textos escolares. Autor de *Combatiendo*; *La maestra de Jacana*; *Estímulos*; *Libro de lectura*; *Esfuerzo propio.* El señor Huyke era evangélico.
9 *Ibid*
10 Condenado a desaparecer debido a la automatización.
11 Seminario Bíblico Latinoamericano. *Prospecto 1942-1943*, p. 11.
12 Nelson, Wilton M. "Apuntes sobre la historia de la bibliotedel SBL" (Transcripción de una charla que dio en el SBL el 11 de junio de 1982). Documento que se encuentra en los archivos de la biblioteca del SBL.
13 Seminario Bíblico Latinoamericano. *Prospecto 1958*, p. 10.
14 Seminario Bíblico Latinoamericano. Dedicación del nuevo plantel (programa). 22 de noviembre de 1959.
15 Un programa de computadora que integra varios procesos, tales como: selección, adquisición, catalogación y circulación.
16 Adaptado por Mike Berg y redactado por el personal de Editorial Caribe, LeBar, Lois, ed. Wheaton, Ill: Evangelical Training Association, 1969.
17 Asociación de bibliotecas teológicas de los Estados Unidos y Canadá.
18 También aparece el nombre de Leoncio Barbero y Geoval da Silva (ambos a.i.).

vida y pensamiento Vol. 13, N° 2, 1993
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.



Reseñas bibliográficas

Vera María Candau (Ed). *Rumo a uma nova didática.* Petrópolis: Ed. Vozes, 1988, 4a. ed., 179 pp.

Este libro nace en el contexto de un movimiento de renovación educativa, el cual se generó hace una década en Brasil. Reúne una serie de aportes que son parte de una vigorosa reflexión crítica en torno a la didáctica.

Las autoras señalan la necesidad de sustituir una visión instrumental de la didáctica por una perspectiva fundamental que asuma la multiplicidad del proceso de enseñanza-aprendizaje y articule las dimensiones técnica, humana y política como centro configurador de la didáctica (p. 9).

El libro está dividido en cuatro partes: 1) "Didáctica: enfoque, objeto y contenido", 2) "Didáctica y formación de profesores" y 3) "La práctica pedagógica: dimensiones y desafíos" y 4) "La investigación en didáctica".

Nos parece particularmente importante el aporte de Vera Candau, porque tiene un carácter programático y resume la propuesta que se desarrolla en el libro. Aborda la naturaleza y el objeto de la didáctica con las preguntas: ¿Tiene sentido hoy hablar de una didáctica general? ¿Cuál sería su especificidad?

Comenio, considerado el padre de la didáctica, señalaba:

> *Nos proponemos una didáctica magna, esto es, un artificio universal para enseñar todo a todos.* (p. 28)

Buscaba hallar un método único para enseñar en cualquier situación, a cualquier sujeto y cualquier contenido. Así cayó en el formalismo metodológico, basado en una

psicología racionalista (Comenio, Pestalozzi, Herbart). La visión de Comenio era puramente instrumental. Su única referencia era la coherencia interna de la enseñanza y pasaba por alto el contexto histórico de la producción científica y sus implicaciones. Además, presuponía una neutralidad científica y técnica. Tal didáctica se ha preocupado por cómo hacer la práctica pedagógica, lo cual no tiene sentido si no se articula con el para qué y el por qué.

Candau se pregunta si tiene sentido hablar de una didáctica general o si solamente existen didácticas específicas. Para responder, toma como punto de partida la práctica pedagógica, la cual siempre se realiza en un contexto específico. Esto significa que se sitúa socio-históricamente, lo que hace de ella una práctica política (Freire).

Se afirma que toda didáctica es específica, es decir que se refiere a un ámbito determinado del conocimiento (matemáticas, historia, idiomas, etc.). Si cada área del conocimiento tiene una organización interna y una lógica propia, no se puede afirmar la teoría del método único. En esta perspectiva, la didáctica general sería eliminada en los programas de formación de profesores y serían introducidas didácticas especiales, o su contenido sería incorporado por las prácticas docentes (p. 35).

A partir del análisis de la práctica pedagógica, tal como ocurre en el aula, podemos intentar elaborar una nueva didáctica. De esta manera, el carácter histórico-social de toda práctica pedagógica es el punto de partida de una didáctica contextualizada y socialmente comprometida. Esta visión de la educación ubicará a la didáctica dentro de una perspectiva de transformación social.

Las dimensiones que articulan esta nueva didáctica son: el elemento lógico, el sujeto del aprendizaje, el contexto en el cual se realiza la práctica pedagógica y el contenido específico. La didáctica general tiene como objeto la práctica pedagógica en sus distintas dimensiones, entre las que se cuentan: los diversos abordajes a la práctica docente, la relación entre el saber y el poder, el sentido de la evaluación, lo que se entiende por disciplina o el papel del planeamiento.

Los nombres que recibe este nuevo enfoque de la didáctica son, entre otros: transformadora, dialéctica, fundamental, crítica y contextualizada. Algunas de sus características son:

1. Parte del análisis de la problemática educacional concreta. Por ejemplo, la naturaleza del saber escolar, la relación escuela-sociedad, la competencia del profesor, la neutralidad o no de la ciencia y la técnica, los índices de abandono y repetición escolar, y el acceso al aprendizaje por parte de los sectores populares.

2. Busca explicitar los presupuestos metodológicos de la didáctica, el contexto en el cual se generaron y sus implicaciones, la visión de persona y de sociedad que conllevan, así como sus aportes y limitaciones.

3. Se plantea la eficiencia de la enseñanza como un compromiso por la transformación social, lo cual exige competencia técnica y compromiso político de los profesores. Se trata de ver dónde se sitúa la razón de ser y el servicio de tal eficiencia.

Desde esta perspectiva didáctica, la solución no es eliminar a los alumnos carenciados sino fortalecerlos, sabiendo que el abandono escolar en los sectores populares es un problema estructural. Allí interviene el educador como político para mantener a los alumnos de los sectores populares en la escuela.

Las caracterísitcas anteriores nos plantean: 1) la necesidad de profundizar sobre cuál sería la especificidad de una didáctica general y 2) la reconstrucción del contenido de la didáctica a partir de la práctica pedagógica cotidiana en sus diferentes dimensiones.

La importancia de este libro, para quienes estamos involucrados con el ministerio educativo en iglesias, colegios o seminarios, es evidente. Nos ayuda a situar socio-históricamente a la didáctica en sus dimensiones humana, política y técnica, quitándole el carácter de disciplina o instrumento neutral, que por lo general tiene.

Gonzalo Castillo-Cárdenas. *Liberation theology from below. The life and thought of Manuel Quintín Lame.* **New York: Orbis Books; 1987, 200 pp.**

Castillo-Cárdenas es ministro presbiteriano, nacido en Colombia, pero hace dos décadas reside en Estados Unidos. Actualmente es profesor del Seminario Teológico de Pittsburgh. En este libro interpreta la vida y el pensamiento de Manuel Quintín Lame, uno de los personajes indígenas más importantes en la historia de Colombia, quien vivió entre 1883 y 1967.

El libro se divide en dos secciones. La primera nos introduce en el contexto histórico y social en el que desarrolló sus actividades Quintín Lame, los Andes del suroeste colombiano. Asimismo describe las luchas y la visión de Lame a favor de la raza indígena. La segunda sección presenta la obra escrita de Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, en la cual explicita su lucha por los derechos de la raza indígena y refleja su visión del mundo, incluyendo sus intuiciones políticas y teológicas.

Podemos ubicar tres ejes principales en libro de Castillo-Cárdenas: 1) la formación de Quintín Lame; 2) su lucha por lograr la justicia para su raza; y 3) su espiritualidad política.

> *Cuando le pedí a mi padre Mariano Lame que me enviara a la escuela, gritó dos veces: ¿Usted quiere escuela? ¿Usted quiere escuela? Le respondí: Sí señor. Entonces el puso sobre mí un machete, un hacha, una hoz, una pala y una barra, diciendo: ¡Esta*

es la verdadera escuela del indio! ¡Vaya con sus hermanos a segar trigo y a rozar la selva! (p. 132)

Lame fue un filósofo natural que se autoeducó a través de su contacto con la naturaleza, a la cual consideraba "Libro de Dios y Libro de ciencia". Aprendió a leer y a escribir páez y español, y estuvo al tanto de la legislación y los procedimientos judiciales de la sociedad dominante. Señala que aprendió jurisprudencia a través de la lucha, de tal manera que preparaba sus propias defensas ante los tribunales de la civilización sin acudir a abogados mestizos, cuyas mentes habían sido cultivadas en Europa.

Para Lame, el despertar de las potencialidades del intelecto era una experiencia mística más que intelectual, por la cual el ser humano deja de ser un lobo salvaje para transformarse en persona. Según él, la naturaleza, así como la experiencia, educa a los indígenas y les revela sus secretos. De esta manera, opone el conocimiento natural al conocimiento civil y hace que los intelectuales mestizos y blancos digan que lo que esconde el indio Quintín Lame debajo de su cabello es un misterio.

Los restos de mi raza que viven todavía en estas tierras colombianas desde octubre de 1492 son odiados, engañados, perseguidos, pisoteados, y robados, por los no-indios de Colombia (p. 46).

Su lucha por lograr la justicia para con su raza se centra en la recuperación de la tierra perteneciente a los *resguardos* (reservas), frente al despojo de los hacendados blancos y mestizos. Porque para él la tierra no es sólo el fruto del trabajo comunitario, o la fuente de la comida, sino también el corazón de la organización social indígena. (p. 85).

Esta lucha se divide en dos épocas: 1) las primeras campañas concentradas en la región indígena del departamento del Cauca, entre 1810 a 1921 y 2) las actividad en el departamento del Tolima, entre 1922 a 1939. Estas campañas tenían la finalidad de recuperar los territorios indígenas que habían sido tomados por hacendados y aristócratas blancos y mestizos, continuadores de los conquistadores españoles.

Acusado de subversivo e instigador de una guerra racial, lo encarcelaron 108 veces. En una ocasión, estuvo todo un año incomunidado en la cárcel de Popayán Colombia, y en otras ocasiones fue torturado en prisión (p. 112).

Dios enseñó: Bienaventurados los pobres en espíritu porque de ellos es el reino de los cielos; él no dijo: Bienaventurado el rico, el blanco, el abogado, el inteligente... Lo que él enseñó fue paz y concordia entre los hombres, pero entre aquellos de buena voluntad (p. 137).

Lame se define a sí mismo como católico, aunque su vivencia es una mezcla de fe ancestral con religión católica. Su espiritualidad se caracteriza por una relación de intersubjetividad con la naturaleza, sagrada o religiosa. En su obra, *Los pensamientos...*, muestra que separarse de la naturaleza es igual a separarse de Dios.

Lame no se considera un profeta, pero sí un apóstol de su raza. Cree en la ley de la compensación, la cual considera se cumplió en Cristóbal Colón, quien murió en la pobreza. Porque conforme es nuestra vida, así es nuestra muerte; y conforme es nuestra muerte, será nuestra eternidad (p. 129). Sin embargo, esta ley no es obstáculo para que desarrolle una ética sociopolítica, en los términos de la experiencia histórica de los pueblos indígenas.

Su libro *Los pensamientos...* es expresión de una teología popular - por definición es una teología profética - y constituye el testamento espiritual de un profeta indígena. Según Lame, Dios está al lado de los pobres oprimidos, por ello frente a sus perseguidores invoca al máximo Juez de la conciencia humana. Esta perspectiva se opone al concepto de Dios que tenía la iglesia institucional.

La teología de Lame es una reflexión sobre el significado de Dios y de la fe cristiana desde las profundidades de la opresión y la inseguridad, tal como son experimentadas por las comunidades indígenas del suroeste colombiano. Lame nos muestra que los blancos y los mestizos hemos sido continuadores de la conquista española; en este sentido, es una denuncia que sigue teniendo vigencia. El esfuerzo de Gonzalo Castillo-Cárdenas para que leamos este pasaje de la vida colombiana con ojos indígenas, logra con creces su objetivo.

Néstor Míguez, "No como los otros, que no tienen esperanza." Tesis doctoral presentada al Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) de Buenos Aires, Argentina, 1986. (Manuscrito biblioteca SBL, 231 pp.)

Esta tesis, presentada para optar por el doctorado en teología, es una lectura socio-política de 1 Tesalonisenses. A través de ella, Néstor Míguez hace un análisis de la ideología y estrategia del cristianismo paulino en la gentilidad frente al poder religioso, político e ideológico del Imperio romano.

En la primera parte, "Cuestiones previas", el autor explicita ampliamente la forma en que utiliza los distintos aportes teórico-metodológicos para conformar el aparato conceptual, a través del cual trabaja el tema. De esta manera, toma distancia de la sociología funcionalista de algunos conocidos autores del mundo nordatlántico e incorpora aportes consolidados de la lectura materialista de la Biblia. Así, configura una exégesis socio-analítica.

La segunda parte de la tesis, "El bloque histórico del principado romano", constituye uno de los estudios más amplios del contexto social, político e ideológico del Imperio romano. En él se destacan el modo de producción dominante y los principales aspectos de la vida social y política.

Míguez destaca especialmente la propaganda ideológica del Imperio, la cual se resumía en su proyecto de un orden mundial basado en la "paz y seguridad". Además, relativiza la supuesta tolerancia del Imperio, que estaba fundada en su capacidad de reabsorber dentro de su lógica cualquier pensamiento contrahegemónico. Frente a ello, señala las formas en que era vista la naciente comunidad de Tesalónica.

En la tercera parte, "Pablo y la iglesia de Tesalónica", el autor muestra el carácter principalmente urbano de la iglesia de la gentilidad. Destaca que la comunidad estaba conformada por personas pertenecientes a las clases subalternas, especialmente artesanos. Con ello rechaza la supuesta composición policlasista de la comunidad cristiana de Tesalónica, propuesta por autores del primer mundo.

Míguez señala la mutua evangelización que se produce entre el apóstol Pablo y la comunidad de Tesalónica, la cual no es una receptora pasiva del ministerio del misionero. De esta forma, se va configurando la identidad de la naciente iglesia.

En la cuarta parte, "La confrontación ideológica con el imperio", muestra la estrategia contrahegemónica del apóstol. Puesto que el poder del Imperio fue descomunal, la naciente comunidad sólo lo pudo relativizar a través de la confrontación ideológica, de la producción de una simbología y por medio de una ética opuesta a la ideología imperial.

La tesis finaliza con las implicaciones de "una fe contrahegemónica" en nuestro tiempo, en el cual se desea inaugurar un nuevo orden mundial que ciertamente tiene similitudes ideológicas, políticas y militares con el del Imperio romano.

Con base en la investigación consolidada de la sociología del Nuevo Testamento, ¿es posible afirmar que en cuanto a su composición social, la comunidad de Tesalónica estaba conformada por las clases subalternas, no siendo entonces una comunidad policlasista?

Consideramos que esta tesis de Néstor Míguez se convertirá en una obra de referencia obligada en la investigación de 1 Tesalonisenses, no sólo en América Latina sino en el llamado Primer Mundo.

Alonso Ramírez
Profesor del SBL

Impreso en los talleres
Gráficos de Editora Jossmay
Tel .23-9947

Vol. 13 N° 2 *vida y pensamiento* noviembre 1993

70 ANIVERSARIO
SETENTA AÑOS DE PRODUCCION TEOLOGICA



